

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

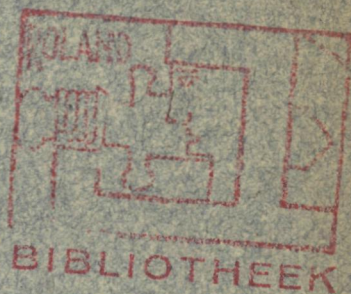
<http://hdl.handle.net/2066/107199>

Please be advised that this information was generated on 2018-07-08 and may be subject to change.

225

PANÉTIUS

*sa vie,
ses écrits et
sa doctrine avec une
édition des fragments*



par
MODESTUS VAN STRAATEN O.E.S.A.

PANÉTIUS

*sa vie, ses écrits et sa doctrine avec
une édition des fragments*

PANÉTIUS

*sa vie, ses écrits et sa doctrine avec
une édition des fragments*

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN DOCTOR
IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE AAN DE
R.K. UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN, OP GEZAG VAN
DEN RECTOR MAGNIFICUS Dr J. D. M. CORNE-
LISSEN, HOOGLEERAAR IN DE FACULTEIT DER
LETTEREN EN WIJSBEGEERTE, VOLGENS BESLUIT
VAN DEN SENAAT DER UNIVERSITEIT IN HET OPEN-
BAAR TE VERDEDIGEN OP WOENSDAG 20 MAART 1946,
DES NAMIDDAGS TE 3 UUR

DOOR

p. MODESTUS VAN STRAATEN O.E.S.A.
GEBOREN TE MIJDRECHT

AMSTERDAM — UITGEVERIJ H. J. PARIS
MCMXLVI

Promotor PROF. DR K. L. BELLON

Dit proefschrift kwam tot stand onder leiding
van PROF. DR F. L. R. SASSEN

OPTIMIS PARENTIBUS FILIUS
GRATO CORDE

Si en opposition avec H. N. FOWLER¹, nous faisons précéder notre collection de fragments par une introduction sur la vie, les écrits et la doctrine de Panétius, c'est pour contribuer à la reconstruction d'une représentation nette du philosophe. Nette, c'est à dire, en tenant compte de toutes les données qui se trouvent à notre disposition et qui proviennent de la littérature antique, mais une représentation dépouillée de toutes les légendes et hypothèses, exposées sans motifs, qui dans le courant des siècles ont été tissées autour de sa personne.

Envisagée de ce point de vue, une introduction même assez détaillée nous semble pleinement justifiée, même après les études d'A. SCHMEKEL² et de B. N. TATAKIS³. C'est que ces deux auteurs, eux aussi, ont d'après nous inséré dans leurs œuvres une trop grande quantité de constructions hypothétiques, tandis que B. N. TATAKIS traite la question entièrement en philosophe⁴. Cependant une figure, telle que Panétius, dont les écrits se sont complètement perdus et dont toutes les données se trouvent éparpillées dans les œuvres d'auteurs qui ont vécu après lui, suscitera, aussi dans le domaine de la philologie, beaucoup de problèmes qui demanderont une solution.

C'est pourquoi nous voulons dans cette introduction tâcher d'arriver, d'un point de vue philologique aussi bien que philosophique, à une compréhension aussi complète et aussi nette que possible de la vie et de la doctrine de Panétius de Rhodes.

¹ H. N. FOWLER, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta*, Bonnae 1885.

² A. SCHMEKEL, *Die Philosophie der Mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt*, Berlin 1892.

³ B. N. TATAKIS, *Panétius de Rhodes*, Paris 1931.

⁴ o.c. pag. 44.

TABLE DES MATIÈRES

	pag.
Première Partie	
LA VIE, LES ÉCRITS ET LA DOCTRINE DE PANÉTIUS DE RHODES	
Chapitre I - DÉTAILS SUR LA VIE DE PANÉTIUS	3
§ 1 - Année de la naissance, origine, parenté	3
§ 2 - Education et Maîtres.	6
§ 3 - Ses rapports avec P. Cornelius Scipion	10
§ 4 - Ses travaux ultérieurs et sa mort.	17
Chapitre II - LES ÉCRITS DE PANÉTIUS.	26
Chapitre III - TRAITS CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRAUX DE LA DOCTRINE ET DE L'OEUVRE DE PANÉTIUS	38
§ 1 - Les traits caractéristiques intérieurs de la doctrine	40
§ 2 - Les traits caractéristiques de la présentation de sa doctrine	56
Chapitre IV - CHAPITRES DE LA COSMOLOGIE DE PANÉTIUS	63
§ 1 - L'opinion de Panétius sur l'ἐκπύρωσις du Cosmos	65
§ 2 - Divination et Sympathie	78
§ 3 - La Théologie de Panétius	87
Chapitre V - L'ANTHROPOLOGIE DE PANÉTIUS	95
§ 1 - Φύσις et Ψυχή.	96
§ 2 - Nature et qualités de l'âme	102
§ 3 - Les fonctions de l'âme humaine.	119
Chapitre VI - LES RESTES DE LA LOGIQUE DE PANÉTIUS.	130
Chapitre VII - L'ÉTHIQUE DE PANÉTIUS	138
§ 1 - La formule du Τέλος donnée par Panétius	139
§ 2 - La conception de Panétius sur le bien moral	158
§ 3 - La doctrine de Panétius sur les vertus	166
§ 4 - Caractéristique générale de l'Éthique de Panétius	191
Chapitre VIII - LA DOCTRINE ET LA PHILOSOPHIE POLITIQUES DE PANÉTIUS.	203
Chapitre IX - PHILOGIE, HISTOIRE ET GÉOGRAPHIE.	212
Chapitre X - LES DISCIPLES DE PANÉTIUS	217
§ 1 - Panétius et ses disciples romains	218
§ 2 - Panétius et ses disciples grecs	223

Deuxième Partie

REMARQUES SUR LA COLLECTION DE FRAGMENTS

Chapitre	I - REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 1-32	235
Chapitre	II - REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 33-51	238
Chapitre	III - REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 52-63	239
Chapitre	IV - REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 64-78	239
§ 1	- Le second livre du De Natura Deorum de Cicéron	240
§ 2	- L'écrit de Philon De Aeternitate Mundi	255
§ 3	- Le De Divinatione de Cicéron	257
§ 4	- Textes Théologiques	259
Chapitre	V - REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 79-89	263
§ 1	- Textes psychologiques du De Officiis de Cicéron	263
§ 2	- Le second livre des Tusculanae Disputationes	266
§ 3	- Fragment 86a	267
Chapitre	VI - REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 90=74-95	268
§ 1	- Fragment 91	269
§ 2	- Restes de la Logique de Panétius dans le De Officiis de Cicéron?	274
Chapitre	VII - REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 96-117	276
§ 1	- Le De Officiis de Cicéron	276
§ 2	- Le second livre des Tusculanae Disputationes	285
§ 3	- De Finibus Bonorum et Malorum	292
§ 4	- Laelius De Amicitia	294
§ 5	- Le traité Περὶ εὐθυμίας de Plutarque	296
§ 6	- Sénèque, Ad Serenum De Tranquillitate Animi	300
Chapitre	VIII - REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 118-122	302
§ 1	- Le dialogue De Republica de Cicéron	302
§ 2	- Le De Legibus de Cicéron	316
Chapitre	IX - REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 123-136	320
Chapitre	X - REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 137-163	321

Troisième Partie

TEXTE DES FRAGMENTS

TEXTE DES FRAGMENTS	325
SIGLES, ABBRÉVIATIONS ETC. UTILISÉS DANS L'APPAREIL CRITIQUE DES FRAGMENTS	379
INDICES	390

L I T T E R A T U R E

- ALTHEIM, F., Römische Religionsgeschichte III, Berlin 1933.
- ARNIM, H. VON, Quellenstudien zu Philo von Alexandria, Philol. Unters. XI, Berlin 1888.
Die Ethik des naturgemässen Lebens, Verhandl. Versamml. Deutscher Philol. 1929, pag. 21-22.
- ARNOLD, E. V., Roman Stoicism, Cambridge 1911.
- BARTH, P. - A. GOEDECKEMEYER, Die Stoa, Stuttgart 1941.
- BENZ, E., Das Todesproblem in der Stoischen Philosophie, Stuttgart 1929.
- BERTHOLET, A. - E. LEHMANN, Lehrbuch der Religionsgeschichte II, Tübingen 1925.
- BEVAN, A., Stoics and Sceptics, Oxford 1913.
- BOHNENBLUST, G. Beiträge zum τόπος περί φιλίας, Berlin 1905.
- BONHÖFFER, A., Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890.
Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894.
Die Telosformel des Stoikers Diogenes, Philol. LXVII (1908), pag. 582-605.
- BORRIES, B. DE, Quid veteres philosophi de idololatria senserint, diss. Göttingen 1918.
- BOUSSET, P., Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Paris 1915.
- BOYANCÉ, P., Cicéron et son œuvre philosophique, Revue d'Étud. Lat. XIV (1936), pag. 288-309.
- BRACKMAN, C., De Ciceronis libris de Republica, Mnemos. IL (1921) pag. 295-309; 364-379.
- BRÉHIER, E., Chrysippe, Paris 1910.
Histoire de la Philosophie I, L'Antiquité et le Moyen Age, Paris 1926-27.
- BRUWAENE, M. v. D., L'influence culturelle du cercle de Scipion Emilien, Schaerbeek 1938.
La Théologie de Cicéron, Louvain 1937.
- CHIAPPELLI, I., Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone, Filosof. d. Scuole Ital. XXVI (1882), pag. 223-242.
Ancora sopra Panezio, ibid. XXX (1884), pag. 337-357.
- CHRIST, W. - W. SCHMID - O. STÄHLIN, Griechische Litteraturgeschichte, München 1929-1934.
- CICHORIUS, C., Untersuchungen zu Lucilius, Berlin 1908.
Panaitios und die Attische Stoikerinschrift, Rhein. Mus. LXIII (1908), pag. 197-223.

- CICHORIUS, C., Römische Studien, Historisches, epigraphisches, literar-geschichtliches aus vier Jahrhunderten Roms, Leipzig-Berlin 1922.
- CROENERT, W., Eine attische Stoikerinschrift, Sitz. Ber. Akad. Berlin 1904, pag. 471-483.
- CUMONT, F., Philonis De Aeternitate Mundi, Berolini 1891.
- DEISSNER, K., Das Idealbild des stoischen Weisen, Univ. Reden XXIV Greifswald 1930.
- DIELS, H., Doxographi Graeci, Berolini 1879.
- DOEGE, H., Quae ratio intercedat inter Panaetium et Antiochum Ascalonitam in morali philosophia, diss. Halle 1896.
- DRACHMANN, A. B., Atheism in Pagan Antiquity, London 1922.
- DUDLEY, D. R., A History of Cynicism, London 1937.
- DYROFF, A., Die Ethik der alten Stoa, Berlin 1897.
- EDELSTEIN, L., Cicero de Natura Deorum II, Studi Italiani di Filol. Class. 1934, pag. 131-183.
- ELORDUY, E., Die Sozialphilosophie der Stoa, Leipzig 1936.
- FERGUSON, W. SCOTT, Researches in Athenian and Delian Documents, Klio IX (1909), pag. 337-340.
- FINGER, PH., Die drei kosmologischen Systeme im zweiten Buche von Ciceros Schrift Über das Wesen der Götter, Rhein. Mus. LXXX (1931), pag. 151-200; 310-320.
- Die drei Grundlegungen des Rechts im I Buche von Ciceros Schrift de Legibus, Rhein. Mus. LXXXI (1932), pag. 155-177; 243-262.
- FOWLER, H. N., Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta, diss. Bonnae 1885.
- GALBIATI, I., De Fontibus M. Tullii Ciceronis librorum qui manserunt De Re Publica et De Legibus Quaestiones, Milano 1916.
- GELDER, H. VAN, Ad titulos quosdam Rhodios nuper repertos, Mnemos. XXVIII (1900), pag. 396-403.
- HARDER, R., Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, Die Antike V (1929), pag. 291-316.
- HARTFELDER, K., Die Quellen von Ciceros zwei Büchern de Divinatione Progr. Freiburg i. Br. 1878.
- HEERINGA, D., Quaestiones ad Ciceronis de divinatione libros duos pertinentes, Groningen 1906.
- HEINE, O., Ciceronis Tusculanarum Disputationum libri V, Leipzig 1881.
- HEINEMANN, I., Poseidonios' metaphysische Schriften, Breslau 1921-28.
- Humanitas, art. dans R. E. Suppl. V, col. 282-310.
- HEYLBUT, G., De Theophrasti libris Περὶ φιλίας, Diss. Bonn 1876.
- HILLER VON GAERTRINGEN, Lindos im Lichte der Dänischen Ausgrabungen, Arch. Anz. 1904, pag. 208-213.
- HIRZEL, R., Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, Leipzig 1877-83.
- Demokrits Schrift Περὶ εὐθυμίας, Hermes XIV (1879), pag. 355-375.
- HOPPE, M., De M. T. Ciceronis Laelii fontibus, diss. Vratislaviae 1912.
- HOW, W. H., Cicero's Ideal in his de Republica, Journ. of Rom. Stud. XX (1930), pag. 24-42.

- HOYER, R., De Antiocho Ascalonita, Bonn 1883.
 Die Urschrift von Ciceros de Officiis I-III, Kreuznach 1898.
 Quellenstudien zu Ciceros Büchern de natura deorum, de divinatione, de fato, Rhein. Mus. LIII (1898), pag. 37-65.
- IBSCHER, GRED, Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios, diss. München 1934.
- JEANMAIRE, H., Introduction à l'étude du livre II du de Nat. Deor. — Revue d'hist. de la Philos. et d'hist. génér. de la civilisation 1933, pag. 12-57.
- JONG, K. DE, De Stoa, Een Wereldphilosophie, Amsterdam s.d.
- JUNGBLUT, CHR., Die Arbeitsweise Ciceros im I Buche über den Pflichten, Progr. Frankfurt a. M. 1907.
- KAIBEL, G., Antiphanes 16, art. dans R.E. I, 2 col. 2521.
- KAUSSEN, J., Physik und Ethik des Panätius, Bonn 1902.
- KERENYI, K., Apollon, Amsterdam 1941.
- KEYES, C. W., Did Cicero complete the De Legibus? Amer. Journ. of Philol. 1937, pag. 403-417.
- KINCH, K. F., Exploration Archéologique de Rhodes, Iie Rapport dans Bull. Acad. Danemark 1904, pag. 59-80.
- KLOHE, P., De Ciceronis librorum de Officiis fontibus, Diss. Greifswald 1889.
- KROLL, W., Krates von Mallos, art. dans R.E. XI, 2 col. 1634-1641.
- LABOWSKY, LOTTE, Die Ethik des Panaitios, Leipzig 1934.
- LAMMERT, F., Ptolemaios Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ und die Stoa, Wiener Stud. XXXIX (1917), pag. 249-258.
 Eine neue Quelle für die Philosophie der mittleren Stoa, ibid. XLI (1919) pag. 113-121; XLII (1921) pag. 34-46.
 Zur Erkenntnislehre der späteren Stoa, Hermes LVII (1922), pag. 171-188.
- LAUDIEN, A., Die Composition und Quelle von Ciceros I Buch der Gesetze, Hermes XLVI (1911), pag. 108-143.
- LEISEGANG, H., Philons Schrift über die Ewigkeit der Welt, Philol. XCII (1937) pag. 156-176.
- LÖRCHER, A., Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern de Finibus Bonorum et Malorum und den Academica, Halle 1911.
- LYNDEN, F. G. VAN, Disputatio historico-critica de Panaetio Rhodio Philosopho Stoico, diss. Lugduni Batavorum 1802.
- MARX, F., Animadversiones criticae in Scipionis Aemiliani historiam et C. Gracchi orationem adversus Scipionem, Rhein. Mus. XXXIX (1884), pag. 65-72.
 Lucilius I, Lipsiae 1914.
- MÜNZEL, F., Apollodoros, art. dans R.E. I, 2 col. 2855-2856.
- MÜNZER, F., Cornelius 335, art. R.E. IV, 1 col. 1439-1462.
 Mucius 22, art. dans R.E. XVI, 1 col. 437-442.
 Rutilius 34, art. dans R.E. I, A col. 1269-1280.
- NEBEL, G., Der Begriff des καθῆκον in der alten Stoa, Hermes LXX (1935), pag. 439-460.
- NISSEN, H., Die Oekonomie der Geschichte des Polybios, Rhein. Mus. XXVI (1871), pag. 241-282.

- PHILIPPSON, R., Panaetiana, Rhein. Mus. LXXVIII (1929), pag. 337-360.
 Das Sittlichschöne bei Panaitios, Philol. LXXXV (1930), pag. 357-413.
 Das Erste Naturgemässe, Philol. LXXXVII (1932), pag. 444-466.
 Zur Psychologie der Stoa, Rhein. Mus. LXXXVI (1937), pag. 140-179.
 M. Tullius Cicero, Philosophische Schriften, art. dans R.E. VII A, 1 col. 1104-1192.
- POHLENZ, M., Plutarchs Schrift *Περὶ εὐθυμίας*, Hermes XL (1905), pag. 275-300.
 Das zweite Buch der Tusculanen, Hermes XLIV (1909), pag. 23-40.
 Besprechung N. WILSING, Aufbau und Quellen von Ciceros Schrift *de republica*, diss. Leipzig 1929 und K. SPREY, *De M. Tullii Ciceronis politica doctrina*, diss. Amsterdam 1929 — Gnomon VI (1930), pag. 289-297.
 Cicero de re publica als Kunstwerk, Festschr. R. Reitzenstein, Leipzig 1931, pag. 70-105.
 Τὸ πρέπον, Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes, Nachr. Gött. Gesellsch. 1933, pag. 53.
 Antikes Führertum, Cicero de Officiis und das Lebensideal des Panaitios, Leipzig-Berlin 1934.
 Grundfragen der stoischen Philosophie, Göttingen 1940.
- PÖSCHL, V., Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero, Berlin 1936.
- REINHARDT, K., Poseidonios, München 1921.
 Kosmos und Sympathie, Neue Untersuchungen über Poseidonios, München 1926.
- REINHARDT, L., Die Quellen von Ciceros Schrift *de Deorum Natura*, Breslau 1888.
- REITZENSTEIN, R., Drei Vermutungen zur Geschichte der Römischen Literatur, Marburg 1894.
 Werden und Wesen der Humanität im Altertum, Strassburg 1907.
- RIETH, O., Grundbegriffe der stoischen Ethik, Berlin 1933.
 Über das Telos der Stoiker, Hermes LXIX (1934), pag. 13-45.
- ROSE, V., Die Lücke im Diogenes Laërtios und der alte Übersetzer, Hermes I (1866), pag. 367-397.
- SCALA, R. VON, Studien des Polybios, Stuttgart 1890.
- SCHÄFER, M., Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, München 1934.
 Diogenes als Mittelstoiker, Philol. XCI (1936), pag. 174-196.
- SCHANZ, M. - C. HOSIUS, Geschichte der Römischen Literatur, München 1927.
- SCHICHE, TH., *De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione*, Jena 1875.
- SCHILLING, K., Geschichte der Philosophie, I Die Alte Welt und das Germanische Mittelalter, München 1943.
- SCHINDLER, K., Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero, diss. München 1934.

- SCHMEKEL, A., Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange dargestellt, Berlin 1892.
- SCHMIDT, JOHANNA, Ethos, Beiträge zum antiken Wertempfinden, Leipzig 1941.
- SCHWENKE, P., Über Ciceros Quellen in den Büchern de Natura Deorum III Jahrb. f. klass. Philol. CXIX (1879), pag. 129-140.
- SIEFERT, G., Plutarchos' Schrift *Περὶ εὐθυμίας*, Progr. Pforta, Naumbach a. S. 1908.
- SMILEY, CH. N., Stoicism and its influence on roman life and thought, Class. Journ. 1934, pag. 645-657.
- SOLMSEN, F., Die Theorie der Staatsformen bei Cicero de re publica I, Philol. LXXXVIII (1933), pag. 326-341.
- SPREY, K., De M. Tullii Ciceronis politica doctrina, Zutphen 1928.
- STEIN, L., Die Psychologie der Stoa, Berlin 1886.
- SUSEMIHL, F., Geschichte der Griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit II, Leipzig 1892.
- TATAKIS, B. N., Panétius de Rhodes, Paris 1931.
- THIAUCOURT, R., Essai sur les Traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques, Paris 1885.
- UEBERWEG, F.-K. PRAECHTER, Die Philosophie des Altertums, Berlin 1926.
- UNGER, G. F., Die Chronik des Apollodoros, Philol. XLI (1882), pag. 602-651. Umfang und Anordnung der Geschichte des Poseidonios, Philol. LV (1896), pag. 73-122; 245-256.
- VERBEKE, G., L'Evolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme a S. Augustin, Paris-Louvain 1945.
- WIERSMA, W., *Περὶ τέλους*, diss. Groningen 1937.
- τέλος und καθήκον in der alten Stoa, Mnemos. V (1937), pag. 219-228.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. VON, Panaitios, art. dans Reden und Vorträge II, Berlin 1926, pag. 190-215.
- WILSING, N., Aufbau und Quellen von Ciceros Schrift De republica, diss. Leipzig 1929.
- ZELLER, E., Die Philosophie der Griechen. Herausgeg. von W. NESTLE und E. WELLMANN, Leipzig 1919-1923.
- Beiträge zur Kenntnis des Stoikers Panaitios, art. dans Kleiné Schriften I, pag. 179-190.
- ZIETSMANN, G., De Tusculanarum disputationum fontibus, Halle 1868.

✓

PREMIÈRE PARTIE

LA VIE, LES ÉCRITS ET LA DOCTRINE
DE
PANÉTIUS DE RHODES

CHAPITRE I

DÉTAILS SUR LA VIE DE PANÉTIUS

Fragm. 1-32

Comme il appert des fragments qui correspondent à ce chapitre, les données que nous possédons de la littérature antique sur les détails concernant la vie de Panétius, sont excessivement rares.

Aussi n'avons nous pas osé placer comme en tête un titre qui promettait des horizons plus larges, parce que à présent encore cela semble toujours impossible de réaliser une biographie suivie ou plus ou moins complète de ce philosophe. Quelques faits seulement sont avérés et là encore il n'est pas toujours possible d'arrêter avec justesse la place exacte et certaine qu'occupent ces événements dans la vie de Panétius.

Nous devrions nous contenter de possibilités, de suppositions, de probabilités; et c'est précisément par rapport à la biographie de Panétius que les hypothèses ont atteint un nombre respectable. — Il sera d'ailleurs d'un plus grand intérêt de ne parler de la vie de Panétius qu'en grande ligne, se basant sur quelques données *certaines*, que de donner par toutes sortes d'hypothèses une image de sa vie, en apparence peut-être plus complète, mais en vérité de moindre valeur du fait d'être incertaine.

Aussi dans ce premier chapitre notre intention ne saurait être d'étayer une biographie classée chronologiquement, comme le faisait encore B. N. TATAKIS ¹.

Nous préférons traiter en quelques paragraphes plusieurs questions classées d'après leur correspondance.

§ 1 - *Année de la naissance, origine, parenté*

Fragm. 1-4=152

L'année de la naissance de Panétius ne nous a pas été transmise.

¹ o.c. pag. 18-31.

La seule chose que nous puissions déduire avec certitude des données que nous avons à notre disposition, c'est que la date de sa naissance doit se trouver au début du second siècle av. J. Chr.

Cette détermination de date peut résulter du fait que chez Suidas¹ il est nommé Διογένους γνώριμος. Soit que nous interprétions cette communication dans le sens de „disciple”, ou que nous y attachions le sens plus large de „connaissance”²; dans les deux cas nous devons admettre que l'année de la mort de Diogène (donc ± 150)³, Panétius doit avoir eu à peu près 25 ans. En raison de cette donnée nous ne pourrions mettre le terminus ante quem de l'année de sa naissance plus tard que 175 av. J. Chr.

Il est même possible d'avancer ce terminus ante quem de quelques années, ceci en raison de l'amitié de Panétius avec P. Cornelius Scipio Aemilianus⁴. Si nous ne voulons pas rendre invraisemblablement grande la différence d'âge dans le cercle de Scipion, ceci surtout en rapport avec Polybe, qui lui encore avait au moins 20 ans de plus que Scipion, l'année de la naissance de Panétius devra être placée au plus tard aux environs de 180.

C'est ainsi qu'A. SCHMEKEL⁵ date 185–180; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF⁶ met la date de la naissance de Panétius dans les premières décades du second siècle, tandis que B. N. TATAKIS⁷ date un peu plus précis, avant 185. — C. CICHORIUS⁸ voudrait encore remonter un peu plus haut. C'est qu'il suppose, que pour les noms des philosophes de l'inscription de Lysiade⁹ l'ordre observé repose sur l'ancienneté, et alors il serait le plus porté pour donner l'année 190 comme année de la naissance de Panétius. W. SCOTT FERGUSON¹⁰ remarqua d'ailleurs très à propos qu'on ne peut faire

¹ Fragn. 1; — Fragn. 2 est de nulle valeur pour la date. Cfr G. KAIBEL, art. Antiphanes 16 dans R.E. I,2 col. 2521.

² Cfr pag. 8.

³ Cicéron, De Senect. 7, 23.

⁴ Fragn. 8–25.

⁵ o.c. pag. 2.

⁶ art. Panaitios dans Reden und Vorträge II⁴, Berlin 1926, pag. 196.

⁷ o.c. pag. 19.

⁸ C. CICHORIUS, Panaitios und die Attische Stoikerinschrift, Rh. Mus. LXIII (1908), pag. 216–219.

⁹ Fragn. 28.

¹⁰ W. SCOTT FERGUSON, Researches in Athenian and Delian Documents, Klio IX (1909), pag. 338.

cette supposition sans contestation qu'au cas où cet ordre observé avait été d'un usage courant à Athènes; ce dernier fait ne peut cependant pas être prouvé.

Si nous repassons tout ce qui a été avancé, nous pouvons admettre que plusieurs suggestions plus ou moins vraisemblables ont été indiquées; cependant, malgré tout, nous pensons devoir clore la question concernant l'année de la naissance de Panétius avec un non liquet. — Nous pensons ne pas pouvoir avancer plus que ce que nous disions plus haut: Panétius naquit au commencement du second siècle c. à d. environ 180¹.

Dans les témoignages de l'antiquité nous trouvons l'île de Rhodes citée comme son lieu natal; dans plusieurs fragments on ajoute la qualification 'Ρόδιος à son nom². On a tâché d'indiquer avec plus de précision le lieu natal de Panétius et de rendre acceptable qu'il serait originaire de Lindos, ou tout au moins qu'il y aurait demeuré plus tard³.

On puise les arguments pour cette hypothèse dans deux inscriptions. La première a été trouvée sur le socle d'un exvoto, que l'artiste Boethus consacra à l'Athène de Lindos⁴; dans l'inscription se trouve le nom d'un certain Nicagore, comme prêtre éponyme „τᾶς Ἀθάνας τᾶς Λινδίας”. HILLER VON GAERTRINGEN⁵ a, sur des données vraisemblables, identifié ce prêtre avec le père de Panétius.

On croit voir un second argument dans l'inscription que nous donnons dans notre collection comme *Fragm. 4a*. Dans ce fragment on nomme un Παναίτιος Νικαγόρα, prêtre de Poseidon Hippios de Lindos. Il est possible, même probable, que nous avons à faire

¹ Aussi P. BARTH-A. GOEDECKEMEYER, *Die Stoa*, Stuttgart 1941, pag. 118 mettent l'année de naissance de Panétius en 180. — L'opinion de G. F. UNGER, *Die Chronik des Apollodor*, Philol. XLI (1882), pag. 625, où il en arrive à dater l'année de la naissance de Panétius en 170, est insuffisamment motivée.

² *Fragm. 1; 3; 4=152; 7; 18; 28.*

³ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, o.c. pag. 193; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 19.

⁴ Publié dans *Archäologische Anzeiger* 1904, pag. 212.

⁵ HILLER VON GAERTRINGEN, *Lindos im Lichte der Dänischen Ausgrabungen*, Arch. Anz. 1904, pag. 212-213.

ici au philosophe¹. Dans ce cas il serait certain, que Panétius habitait Lindos et qu'il y naquit aussi, vu la dignité de prêtre que son père y occupait. Provisoirement on ne pourra pas prouver ce fait et nous devons nous contenter de la donnée traditionnelle que Panétius est natif de Rhodes, avec la possibilité plus ou moins vraisemblable que c'était la ville de Lindos où il a vu le jour.

Nous avons déjà cité à plusieurs reprises Nicagore, le père de Panétius. De lui on ne nous a transmis avec certitude que le nom² et la circonstance qu'il était issu d'une race de στρατηλάται καὶ ἀθληταί³. — De ce qui a été dit plus haut la possibilité se fait jour qu'il ait été prêtre de l'Athène de Lindos, tandis qu'on peut même estimer comme probable que c'était lui qui faisait partie de l'ambassade envoyée de Rhodes à Rome entre 172 et 168⁴. Car comme R. VON SCALA observe, on ne peut justifier d'admettre dans ce temps à Rhodes plus d'un Nicagore influent, d'autant plus que Polybe y aurait alors certainement ajouté le nom du père, comme il ne laissa pas de le faire au même endroit pour Ἀγησίλοχος Ἡγησίου⁵.

Pour terminer: vu le caractère douteux du fragment qui s'y rapporte⁶, il ne nous semble pas prouvé que ce Nicagore aurait eu trois fils, dont Panétius aurait été l'aîné⁷.

§ 2 — *Education et Maîtres*

Fragm. 5-7

Très peu nous a été transmis quant aux écoles que Panétius a fréquentées dans Rhodes ou ailleurs; peu aussi concernant les maîtres dont il a suivi les leçons en ce lieu et du genre d'éducation dont il jouissait; la seule chose que nous sachions se borne à quelques minces données de Cicéron, Strabon et Suidas.

Pour commencer, rien de plus précis ne nous est parvenu relativement à l'enseignement donné au jeune Panétius dans sa ville natale. Nous pouvons bien accepter à priori, qu'on lui y aura donné l'en-

¹ pag. 236.

² Fragn. 1; 4=152.

³ Fragn. 3; le Fragn. douteux 3a constitue aussi un indice qu'il aurait appartenu à la haute société.

⁴ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 19; Polyb. XXVIII, 16, 5.

⁵ R. VON SCALA, Studien des Polybios I, Stuttgart 1890, pag. 252, Anm. 3.

⁶ Fragn. 3a.

⁷ Cfr pag. 236.

seignement qui en ces temps était en usage pour les jeunes gens de la haute société: toutefois les noms de ceux qui furent ses professeurs, la direction dans laquelle l'intérêt du futur philosophe allait spécialement, en un mot les détails qui pourraient nous donner une meilleure vue sur son développement ultérieur, nous font complètement défaut. — En tant que professeurs qu'il a eu plus tard, on nous cite trois noms: Cratès de Mallos¹, Diogène de Séleucie (plus connu sous le nom de ὁ βαβυλώνιος)² et Antipater de Tarse³. Nous arrivons donc ainsi à l'éducation scientifique que Panétius a eue hors de Rhodes.

On a révoqué en doute, si Cratès de Mallos doit être compté parmi les maîtres de Panétius⁴, et bien que nous voulons admettre que les intérêts littéraires et grammaticaux de Panétius, comme nous les connaissons à présent par les témoignages qui nous sont restés, ne renferment pas qu'il fût élève d'un des plus grands grammairiens de son temps, — on peut au contraire aussi les expliquer au cas, qu'il n'eût joui que d'une instruction assez générale dans le cadre général de l'enseignement —: tout de même aucune raison probante nous paraît présente pour douter du renseignement donné par Strabon. Nous nous rangeons donc du côté de l'opinion traditionnelle, qui voit dans Cratès de Mallos un des maîtres de Panétius.

Il faut alors que nous acceptions, que très probablement Panétius aura suivi les leçons de Cratès à Pergame. Toutefois nous tâtons encore complètement dans les ténèbres concernant le *temps* où ceci aurait eu lieu, malgré les constructions hypothétiques de B. N. TATAKIS⁵. Cratès a enseigné à Pergame tout aussi bien avant qu'après 159, l'année de son voyage d'ambassadeur à Rome⁶.

¹ Fragm. 5.

² Fragm. 1.

³ Fragm. 6=71.

⁴ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 21 fait la remarque que par une variante dans le texte chez Strabon (Fragm. 5), où nous lisons outre φησι aussi φασί . . . Παννίτιον, il ne serait pas plus que probable que nous devons compter Cratès parmi les maîtres de Panétius.

⁵ o.c. pag. 21-22.

⁶ W. KROLL, art. Krates dans R.E. XI, 2 col. 1634, date encore 169, d'après Suétone, De Gramm. 2. — Comme Attale II n'est monté sur le trône qu'en 159, nous devons probablement dater le voyage de Cratès à une dizaine d'années plus tard. De même chez B. N. TATAKIS, o.c. pag. 21.

De dater sans plus avant 159 la période des études de Panétius — s'il nous est permis de nous servir déjà de ce nom pompeux — en nous appuyant uniquement sur la réflexion que Cratès, d'après l'opinion générale, a été son premier professeur, ne nous semble pas justifié. D'après nous, il reste toujours possible que le contact de Panétius avec Cratès ait été d'un caractère très passager, soit dit de courte durée; p.e. qu'il ait suivi ces leçons pendant quelques temps à l'occasion d'un voyage fait à Pergame. Alors rien ne s'oppose à croire, pourquoi ceci n'aurait pas pu avoir lieu après 159.

Tout ceci également repose sur l'hypothèse: les sources ne nous donnent pas plus que le fait que Panétius comptait parmi les élèves de Cratès; pour ce qui concerne le reste, elles sont tout à fait insuffisantes. Quoi qu'il en ait été, Cratès n'aura pas été d'une bien grande importance quant à la formation philosophique de Panétius; il était et restait avant tout grammairien, même s'il est vrai que ses spéculations grammaticales laissaient entrevoir une trame stoïcienne ¹ et que chez Suidas ² il est nommé φιλόσοφος Στωϊκός.

Les deux autres maîtres de Panétius touchant lesquels un renseignement de l'antiquité nous est restée, sont Diogène de Séleucie et Antipater de Tarse ³. Tous les deux ont enseigné à Athènes ⁴. Il est donc certain que Panétius s'est rendu de Rhodes — en passant oui ou non par l'école de Cratès à Pergame — à Athènes et y a choisi parmi les différentes directions philosophiques la philosophie stoïcienne comme la sienne.

Le commencement du séjour à Athènes du jeune habitant de Rhodes doit être noté avant 150, parce qu'il a suivi encore pendant quelques temps les leçons de Diogène. Car c'est de beaucoup le plus admissible de comprendre le terme γνώριμος, employé par Suidas pour définir les relations entre Panétius et Diogène, dans le sens d'élève. On ne peut pas bien s'imaginer comment une pareille relation intime ait pu prendre naissance autrement que par le fait que Panétius suivait les leçons de Diogène. D'un autre côté cepen-

¹ W. KROLL, o.c. col. 1634-1641; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 22.

² Suidas s.v. K 2342.

³ Fragm. 1; 6=71.

⁴ Nous renvoyons à Plutarque, de Tranq. anim. 9 (469E); Athen. Dipnos. V, 2 (186A) = Fragm. 29; Diog. Laërce, IV, 65; Euseb. Praep. Evang. XIV, 8, 11.

dant nous ne devons pas exagérer la durée du temps, pendant lequel Panétius fréquentait l'école de Diogène, parce que à la mort de Diogène son éducation n'était évidemment pas encore achevée¹. Il devint élève du successeur de Diogène, Antipater de Tarse. On ne peut dire combien de temps Panétius a suivi les leçons de ce dernier. Parce que les relations avec Antipater continuèrent jusqu'à ce qu'il devînt son successeur, nous reviendrons plus tard sur ceci².

Une question encore s'est présentée concernant Polémon le Périégète. Chez Suidas³ on nous dit, que celui-ci était élève de Panétius. Mais en raison de la chronologie⁴ ceci est impossible. — C'est pourquoi on a voulu écarter cette difficulté par différentes conjectures. Il s'en est suivi que c'est devenu l'opinion commune chez les auteurs, que Polémon a été un des *maîtres* de Panétius⁵. Cette opinion est fondée sur la conjecture de Jonsius qui changea „διήκουσε καὶ τοῦ Ροδίου Παναίτιου” en „καὶ διήκουσε αὐτοῦ ὁ Ρόδιος Παναίτιος”. Nous voudrions d'abord attirer l'attention sur le caractère assez radical de ce changement; d'après nous, d'autres conjectures qui ont été proposées possèdent certainement une probabilité aussi grande⁶, de façon que nous pouvons être parfaitement d'accord avec la remarque de B. N. TATAKIS⁷, que de l'impossibilité de la présentation que donne Suidas il ne suit pas encore que la relation ait été en sens inverse:

¹ Nous révoquons en doute devoir aller aussi loin que G. F. UNGER le fait dans *Die Chronik des Apollodor*, l.c. pag. 626. — En raison de l'ordre observé pour les noms dans l'épître Lærtiana (Fragm. 54) celui-ci veut arriver à l'opinion „dass Panätius seine Hauptanregung von Antipatros empfangen (hätte)”.

² pag. 19.

³ Fragm. 7.

⁴ D'après Suidas il est contemporain du grammairien Aristophane. Celui-ci était le maître d'Aristarque, qui lui était à son tour contemporain de Cratès de Mallos. Si Cratès avait été le maître de Panétius il est impossible que Polémon ait été son élève.

⁵ F. G. VAN LYNDEN, *Disputatio historico-critica de Panaetio Rhodio Philosopho Stoico*, Lugd. Batav. 1802, pag. 36-38; A. SCHMEKEL, o.c. pag. 3; F. SUSEMIHL, *Geschichte der Griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit II*, Leipzig 1892, pag. 64; E. ZELLER-E. WELLMANN, *Die Philosophie der Griechen*, III, 1, Leipzig 1923, pag. 577.

⁶ Voir le commentaire critique du Fragm. 7, pag. 326.

⁷ o.c. pag. 24.

En résumé nous pouvons dire que nous connaissons de nom trois des maîtres de Panétius. Ici nous devons cependant ajouter la remarque que l'œuvre scientifique et la doctrine de Panétius démontrent qu'il doit en tout cas aussi avoir suivi les leçons d'autres philosophes non stoïciens¹. Des données plus concrètes à ce sujet ne peuvent être retrouvées que difficilement. Dans le cours de notre dissertation plus d'une occasion se présentera pour signaler la dépendance de Panétius à l'égard d'autres et les influences subies par lui.

§ 3 - *Ses rapports avec P. Cornelius Scipion*

Fragm. 8=60-25

Ses rapports avec Scipion l'Africain le jeune² constituent le fait le plus connu et le plus discuté dans la vie de Panétius. Aussi nous possédons relativement d'assez nombreux témoignages où le fait de cette relation a été affirmé. Ces renseignements ne donnant d'ailleurs que ce fait seul et étant pour le reste très généraux et vagues, il reste difficile de donner une précision exacte du genre des rapports entre eux deux.

Dans quelques textes³ on appuie sur le fait que Panétius a été le *maître* de Scipion. On peut donner le même sens à la notice de Symmaque⁴, qui l'appelle „lectionis particeps”, ainsi qu'aux deux textes de Cicéron⁵, où Panétius est compté parmi les „familiares” de Scipion. Aussi c'est un fait avéré que Panétius a instruit Scipion dans la philosophie stoïcienne.

Quand même les deux derniers termes insinuent déjà qu'avec le mot „maître” tout n'est pas dit: involontairement nous pensons à une relation plus étroite et plus intime entre eux deux. Cette supposition aurait pu trouver une confirmation dans la notice donnée par Cicéron⁶ que Panétius restait dans la maison de Scipion, ainsi que dans le fait qu'on ne donnait point d'honoraire, comme

¹ On doit surtout tenir compte de l'influence péripatéticienne et académique.

² Nous pouvons passer sous silence la faute, signalée par A. Gellius, commise par un sophista ἀπαιδευτός, qui voulait faire de Panétius un contemporain de l'autre Africain (le vieux). Cfr Fragg. 17.

³ Fragg. 18; 21; Cfr Fragg. 1.

⁴ Fragg. 19.

⁵ Fragg. 10=113 et 12.

⁶ Fragg. 8=60.

Symmaque ¹ nous le dit. Aussi si nous devons donner une définition plus détaillée de leurs rapports mutuels, nous penserions d'abord au terme „philosophe privé”, c. à d. un philosophe demeurant chez quelqu'un, qui à l'occasion faisait connaître ses idées, se mettait à la disposition pour des discussions etc. ². Il occupait la fonction d'éducateur des enfants. Pour confirmer ce que nous venons de dire, nous voulons encore signaler que plus tard aussi on trouvait également à Rome de pareils philosophes ³. — Il ne nous semble pas prouvé que nous pouvons aller aussi loin que B. N. TATAKIS ⁴ et considérer Panétius comme „maître de conscience” de Scipion. On ne peut, vu le matériel qui est à notre disposition, accepter plus qu' une amitié née d'un contact intellectuel entre eux deux ⁵.

Nous ne possédons pas de données concernant le moment où la relation entre Panétius et Scipion prit naissance. Comme terminus ante quem il faut sans aucun doute prendre l'an 140. En effet, si Scipion invite Panétius à l'accompagner dans son voyage d'ambassade en Orient ⁶, presque comme son seul compagnon, il est évident qu'à ce moment-là il connaissait et appréciait déjà Panétius. Il semble invraisemblable que Scipion se soit décidé à lancer cette invitation uniquement en raison de la renommée qui émanait de Panétius ⁷; nous pouvons donc accepter qu'ils se sont rencontrés avant 140.

On pourrait peut-être tirer la même conclusion des paroles de Lélius dans Cicéron, De Républ. I, 21, 34: „sed etiam quod memineram persaepe te (sc. Scipionem) cum Panaetio disserere solitum

¹ Fragm. 20.

² Cfr Fragm. 119.

³ C'est ainsi que Diodote, un philosophe stoïcien, demeurait chez Cicéron (Brut. 90, 309; Ep. ad famil. XIII, 16, 4). — Le jeune Caton avait dans sa maison Antipater de Tyr (Plut. Cato Min. 761C). — Cicéron nous dit de plus dans De Orat. 37, 154, que des philosophes grecs demeuraient chez Scipion l'Africain, C. Lélius et L. Furius.

⁴ o.c. pag. 25.

⁵ Fragm. 22 signale le caractère spécial de leurs relations.

⁶ Fragm. 23-25; Voir pour la date de ce voyage pag. 15-17.

⁷ Nous pensons pouvoir admettre ceci, quoique de ce temps Panétius ait vraiment dû être un philosophe réputé (son *Περὶ τοῦ καθήκοντος* parut avant ou en 140; cfr Fragm. 35).

coram Polybio''¹. — Ce texte a donné lieu à ce qu'on est allé chercher un moment, où Scipion, Lélius, Polybe et Panétius étaient ensemble et avaient à plusieurs reprises des réunions entre eux. Comme il paraît impossible de prouver que Polybe ait séjourné à Rome après 140, on a voulu placer la série des disputes en question soit ailleurs² soit avant 140 à Rome³.

Nous voulons admettre que dans cette dernière argumentation il se trouve une certaine probabilité; mais nous n'oserions cependant pas nous servir de ce texte pour établir le fait que Panétius et Scipion se soient connus personnellement avant 140. — En effet, l'impossibilité de prouver une période romaine après 140 dans la vie de Polybe, ne nous semble pas une raison pour admettre sans plus la non-existence d'un pareil séjour. En rapport avec ceci nous rejetons donc la valeur démonstrative du *Fragm.* 119, mais en raison de l'invitation de 140 nous continuons à admettre comme certain que Scipion et Panétius se sont connus personnellement avant 140.

Cette opinion pourrait peut-être encore trouver une confirmation dans les *Fragm.* 1, 15 et 21; car avouons que c'est difficile de parler encore de *καθηγεῖσθαι* ou d'un précepteur après 140, alors que Scipion approche la cinquantaine.

On a essayé d'établir plus exactement le moment dans la vie de Panétius où commencent ses relations avec Scipion. A notre avis, ces efforts ont échoué complètement. C'est ainsi que nous pouvons ranger en toute certitude parmi les „gratis asserta” la suggestion de B. N. TATAKIS⁴ que Panétius se serait rendu à Rome à cause d'une démarche faite par Scipion auprès de Diogène de Babylone, à l'occasion du séjour de ce dernier à Rome en 155.

C. CICHORIUS⁵ opine pour l'année 147 comme terminus ante quem pour le début de leurs relations. Il prend comme point d'appui le *Fragm.* 4b, où il s'agirait d'un voyage que Panétius entreprit avec Polybe après la fin d'une campagne de Scipion. Comme la

¹ *Fragm.* 119.

² C. CICHORIUS, *Panaitios und die Attische Stoikerinschrift*, pag. 222.

³ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 26.

⁴ o.c. pag. 25; F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 39, semble insinuer lui aussi pareille chose.

⁵ *Panaitios und die Attische Stoikerinschrift*, pag. 221-223.

campagne contre Carthage est la seule que Scipion dirigeât ¹, — il va sans dire que Numantia n'entre pas en ligne de compte ici — C. CICHORIUS en tire la conclusion que Panétius aura aussi pris part à l'expédition de Carthage; ce qui paraîtrait aussi e.a. du *Fragm.* 15, où Velleius Paterculus nous communique que Scipion „Panaetium domi militiaeque secum habuerit”. Il serait alors possible de placer la série des disputes nommées par Cicéron, *De Républ.* I, 21, 34, en Afrique, lors de la campagne contre Carthage.

Quelque finement que ce soit combiné, nous croyons quand même devoir rejeter tout cela comme insuffisamment motivé. Si dans le *Fragm.* 4b il s'agit déjà vraiment de Panétius, alors il aurait, à en juger d'après la place qu'il occupe dans le *Stoic. Index Herculan.*, en tout cas trait à un épisode de jeunesse et le fragment pourrait servir difficilement à déterminer les relations entre Panétius et Scipion ². De plus, cela nous semble une question non résolue, si nous pouvons nous attendre à ce qu'un historien de second ordre tel que Velleius Paterculus nous donne dans un renseignement une formulation précise, au point que nous puissions tirer du seul mot „militiaeque” des conclusions concernant Panétius. — Nous considérons comme sans fondement l'opinion que Panétius ait pris part à la campagne contre Carthage ³ et que ses relations

¹ R. VON SCALA, o.c. pag. 325 Anm. 1, tient encore compte de la possibilité que στρατευσάμενος ait trait à l'an 151. Cette date lui semble plus probable, car, d'après lui, l'an 147 n'est pas possible en raison de la grande influence que Panétius a eue sur Polybe, ce qui aurait été impossible dans un si court espace de temps. F. SUSEMHL, o.c. pag. 86 Anm. 26 à son tour conteste ceci. Nous aussi, nous ne prenons pas l'objection de R. VON SCALA au sérieux.

² Le Fragment occupe col. 56 de l'Index; cfr B. N. TATAKIS, o.c. pag. 26; nous renvoyons encore à pag. 236–237.

³ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 27, veut encore prouver plus exactement l'in vraisemblance de la participation de Panétius à l'expédition contre Carthage, s'appuyant sur Polybe, XXXVIII, 21 et XXXIX, 5. De là paraîtrait que Scipion subit l'influence de la doctrine sur la τύχη, c. à d. l'influence des idées de Polybe. B. N. TATAKIS déduit du fait que l'esprit de Panétius fait défaut, qu'il ne doit pas avoir été présent. — Même s'il est vrai que l'interprétation, que Tatakis donne des lieux dont il est question, est juste, la valeur de cet argument nous semble fort douteuse, attendu qu'on ne peut pas s'attendre à autre chose qu'à ce que Polybe projette, conscient ou inconscient, ses propres sentiments dans l'image qu'il ébauche de Scipion.

avec Scipion doivent donc avoir existé au moins à partir de 147.

On a encore envisagé la possibilité que Panétius soit entré en relations plus suivies avec Scipion à Rome entre 144 et 140. B. N. TATAKIS¹ ose même soutenir l'hypothèse que Polybe, après ses voyages en Grèce entrepris après sa libération en 150, aurait ramené Panétius d'Athènes².

Nous pouvons reconnaître la possibilité, partiellement même la vraisemblance de tout ceci, nous ne pouvons cependant pas l'appuyer par des preuves. Quoi qu'on ait pu avancer dans de nombreuses recherches, nous devons nous contenter de la notion fort générale que Scipion et Panétius doivent s'être connus personnellement avant 140. On ne peut donner aucune précision plus détaillée concernant la date et le lieu où naquit leur relation.

De même, pour ce qui concerne le cours ultérieur de leur amitié qui dura de longues années, nous n'avons que des renseignements très imparfaits. Des faits ou des événements concrets ne nous ont pas été transmis, sauf la participation de Panétius au voyage d'ambassade que fit Scipion³ dans les grands états de l'Orient. — Il s'agit ici du voyage qu'entreprit l'Africain par ordre du Sénat romain⁴ en compagnie de L. Metellus Calvus et Sp. Mummius⁵; donc une ambassade de trois hommes de renom, par laquelle le Sénat voulait se mettre au courant de la situation, de la force intérieure et des richesses des états dont il s'agissait. Car des témoignages que nous possédons, il paraît bien que ce voyage a été avant tout un voyage d'inspection⁶, quoiqu'on ait eu aussi comme mission de régler de différentes questions, e.a. arranger des discordes etc.⁷. En ce temps-là, spécialement concernant l'Égypte, des difficultés nous sont connues autour de la personne de Ptolémée

¹ o.c. pag. 27.

² Plut. Cato Mai. 9, 341A-B; cfr H. NISSEN, Die Oekonomie der Geschichte des Polybios, Rh. Mus. XXVI (1871), pag. 271-272.

³ Fragm. 23-25.

⁴ Fragm. 24-25.

⁵ Just. XXXVIII, 8, 6; L. Metellus Calvus est consul en 142. Sp. Mummius est un frère du conquérant de Corinthe, L. Mummius Achaicus (146).

⁶ Fragm. 24-25; Diod. XXXIII, 28a; Strab. 669C.

⁷ Athen. Dipnos. VI, 273A; G. F. UNGER, Umfang und Anordnung der Geschichte des Poseidonios, Philol. LV (1896), pag. 97-98, veut faire de cette dernière mission le but principal.

VIII Euergète Physcon¹, régnant depuis 145. Peut-être faut-il attribuer à ce fait que le voyage à commencé par l'Egypte; puis on a, probablement après s'être arrêté dans Rhodes², visité Chypre, d'où on est allé en Syrie, pour retourner par Pergame et la Grèce³.

Selon toute vraisemblance on avait confié à Scipion la direction de l'ambassade; Justin⁴ le nomme avant les deux autres ambassadeurs, et d'après nous, on peut admettre a priori qu'on offrit la direction de l'ambassade à Scipion, en raison de ses mérites exceptionnels. On pourrait encore voir une confirmation de ceci dans le fait qu'il était libre d'inviter des personnes pour participer au voyage. — Mais alors le *Fragm.* 24, où Scipion est nommé „τρίτον”⁵, reste une difficulté. Cependant on peut se demander, si nous devons interpréter le texte de Plutarque comme étant significatif, au point qu'il s'ensuivrait que Scipion prit part au voyage en occupant un rang inférieur.

Pour ce qui en est de Scipion, le voyage s'est fait avec le moins d'apparat possible: il réduisit sa suite au minimum. Cicéron⁶ parle de Panétius comme le „unum omnino comitem”, tandis que Plutarque⁷ parle de Panétius et de cinq esclaves. — On ne nous a pas transmis, si cette sobriété dans la suite peut aussi être acceptée pour les deux autres ambassadeurs⁸.

Enfin nous arrivons à la question tant discutée autrefois: en

¹ Just. XXXVIII, 8, 6.

² Cicéron, *De Republ.* III, 35, 48; *Fragm.* 32 ne devrait pas être pris à la lettre. Ainsi A. SCHMEKEL, o.c. pag. 6 note 3; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 23.

³ Cicéron, *De Republ.* VI, 11; Diod. XXXIII, 28a; — Pour ce qui concerne la route prise, voir plus loin F. MARX, *Animadversiones criticae in Scipionis Aemiliani historiam et C. Gracchi orationem adversus Scipionem II*, *Rh. Mus.* XXXIX (1884), pag. 70-71.

⁴ I.c.

⁵ Le texte ne nous permet pas d'interpréter ce passage comme „troisième voyage d'ambassade”, comme le fait e.a. D. WYTENBACH dans son édition de Plutarque I, 2, pag. 289, où il traduit „τρίτον” par „tertium”. — C. MÜLLER, *F.H.G.* III, 255, l'interprète pareillement.

⁶ *Fragm.* 23.

⁷ *Fragm.* 24.

⁸ W. CROENERT, *Eine Attische Stoikerinschrift*, *Sitz. Ber. Berl. Akad.* 1904, pag. 477, veut qu'aussi *Fragm.* 4b se rapporte à ce voyage. — Par C. CICHORIUS, *Panétius und die attische Stoikerinschrift*, pag. 221, l'impossibilité de cette opinion est démontrée. C. CICHORIUS aussi tire alors une fausse conclusion. Cfr pag. 12-13.

quelle année faut-il fixer ce voyage? — *Fragm.* 23, où Cicéron date „ante censuram” nous fait remonter avant l’année 142, l’an où Scipion occupait le poste de censeur. Aussi F. G. VAN LYNDEN¹ date ce voyage en 144–143.

Cependant beaucoup de difficultés se rattachaient à cette date. Dans son traité très minutieusement développé, *De Republica*, Cicéron nous donne une énumération des faits principaux de la vie de Scipion²; il note le voyage d’ambassade entre la censure et le second consulat de 134. En outre il remémore, que c’est tout en étant „absent” que Scipion fut élu consul. — Plutarque également parle de ce voyage comme ayant eu lieu *après* la censure³.

C. MÜLLER, qui attire l’attention sur ces arguments dans son édition des *Fragmenta Historicorum Graecorum*⁴ et, en outre, signale le fait que Posidonius a traité le voyage dans son livre VII⁵, d’où il tire un argument pour marquer une date ultérieure, donne comme date probable pour le voyage les années 136 et 135⁶. F. MARX fait remarquer⁷ qu’il est difficile de placer ici un si long voyage (il doit au moins avoir duré deux années), d’autant plus que Scipion passa une partie de l’année 136 à Rome⁸. En outre nous savons par ps. Lucianus⁹ qu’à Pergame Scipion rencontra encore Attale Philadelphe. Ce dernier mourut cependant en 138. Il faut donc que le voyage ait eu lieu avant 138. F. MARX arrive aux dates 141–139, opinion que F. SUSEMIHL¹⁰ et A. SCHMEKEL¹¹ partagent avec lui.

¹ o.c. pag. 43.

² VI, 11.

³ *Apopht. Scip. Min.* 13–14, 200E; on parle de la censure dans 11, 200D–E.

⁴ II, pag. XX.

⁵ *Athen. Dipnos.* XII, 549D.

⁶ P. WESSELYNGH aussi donne la même date dans son édition de Diodore, X, pag. 95; G. F. UNGER, *Umfang und Anordnung der Geschichte des Poseidonios*, pag. 97, dit qu’environ 1896 cette date était l’opinion commune.

⁷ o.c. pag. 71; indépendamment de F. MARX, G. F. UNGER, *Umfang und Anordnung der Geschichte des Poseidonios*, pag. 97–99, avance la même difficulté concernant 135; il conclut à 138 ou 137.

⁸ *Plut. Tib. Gracch.* 7, 827A–B.

⁹ *Macro.* 12.

¹⁰ o.c. pag. 65.

¹¹ o.c. pag. 6; F. MÜNZER partage à peu près la même opinion dans son article *Cornelius* 335, *R.E.* IV, 1 col. 1452–1453; E. ZELLER date pareillement o.c. III, 1 pag. 578.

C. CICHORIUS ¹ mit cependant le Livius-Epitome d'Oxyrrhynchos sur le tapis. La ligne 182 ² prouve que l'année dans laquelle Tibérius Claudius Asellus était en fonction, coïncide avec l'année du consulat de Q. Caepio et de C. Laelius Salassus, c. à d. doit être notée en 140. Dans cette année Scipion dut se défendre personnellement contre une accusation de Tibérius Claudius ³; il a donc été pour le moins une partie de l'année 140 à Rome. — De plus les lignes 210 sqq. du même Epitome ⁴ nous apprennent que nous devons dater l'accusation de Scipion contre L. Cotta sous les consuls P. Scipion et D. Junius, donc en 138.

Pour le voyage les années entre 140 et 138 seules restent donc possibles; une opinion qui, après les argumentations de C. CICHORIUS, est généralement acceptée ⁵.

Dans son article cité déjà à plusieurs reprises, C. CICHORIUS est d'avis que le séjour à Athènes de la légation romaine coïncidait avec les Ptolémées de l'an 138. L'inscription de Lysiade ⁶ devrait alors être datée en cette année; les hôtes de qualité auraient été invités, pour leur faire honneur, pour fonctionner comme *ἱεροποιοί* à l'occasion de la fête qui allait être célébrée. Bien que B. N. TATAKIS ⁷ se range aussi de ce côté, tout cela ne nous semble pas prouvé. Dans le paragraphe suivant nous reviendrons plus en détails sur cette question ⁸.

§ 4 — Ses travaux ultérieurs et sa mort

Fragm. 26–32

Nous pouvons conclure des données qui sont à notre disposition et qui se rapportent aux relations qu'entretenaient Panétius et

¹ Panaitios und die attische Stoikerinschrift, pag. 204–205.

² ed. O. ROSSBACH, Leipzig 1910, pag. 141.

³ Gellius, Noct. Att. III, 4, 1: „postquam . . . censorque fuerat, diem dictum esse ad populum a Cl. Asellio *tribuno plebis* . . .

⁴ ed. O. ROSSBACH, pag. 141.

⁵ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, o.c. pag. 197–205; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 29. Par contre F. UEBERWEG - K. PRAECHTER, Die Philosophie des Altertums, Berlin 1926, pag. 476, donne encore la date 141!

⁶ Fragn. 28.

⁷ o.c. pag. 29.

⁸ pag. 20–23.

Scipion, que Panétius a passé une partie de sa vie à Rome ¹. Nous pouvons déduire la même chose du grand nombre de Romains, qui doivent être comptés parmi les élèves ou parmi les amis de Panétius ². De plus, nous possédons dans le *Fragm.* 26 un témoignage formel, tandis qu'il reste possible que le *Fragm.* 26a, lui aussi, soit un argument de plus à l'appui de ceci ³.

Cependant quand Panétius a visité Rome pour la première fois, combien de temps il y a séjourné, combien de périodes romaines nous devons admettre dans sa vie, ce sont là autant de questions, auxquelles on ne peut donner aucune réponse avec certitude, tout étant incertain et non prouvé.

Nous avons déjà signalé ⁴ qu'il est possible, peut-être même probable, que Panétius a séjourné à Rome pendant les années qui précèdent 140, mais qu'on ne peut pas en fournir de preuve. — De plus, le *Fragm.* 25 fait ressortir qu'il ne demeurait pas à Rome en 140. On ne nous a pas non plus transmis, s'il est venu à Rome après le voyage d'ambassade avec Scipion, donc en 138, ou s'il est peut-être resté à Athènes.

La seule chose qu'on puisse dire avec certitude c'est que Panétius a dû rester tout un temps à Rome après 138, puisqu'on nous dit que P. Rutilius était un de ses élèves ⁵; le *Fragm.* 147=35 produit même l'impression qu'on doit parler d'un contact étroit entre eux deux; probablement ledit contact a donc dû être d'assez longue durée ⁶.

L'année de la naissance de Rutilius devant être fixée à peu près vers 154 ⁷, nous devons mettre la période pendant laquelle il fut élève de Panétius après le voyage de ce dernier en Orient, donc après 138. Nous arrivons alors aux années 138 à 134 ou après 133, Rutilius séjournant en Espagne de 134 à 133 ⁸. Panétius devra

¹ *Fragm.* 8=60 et 15.

² *Fragm.* 137-147=35; 162.

³ pag. 19; cfr pag. 237.

⁴ pag. 14.

⁵ *Fragm.* 146-147=35.

⁶ Cfr B. N. TATAKIS, o.c. pag. 30.

⁷ Ainsi F. MÜNZER, art. Rutilius 34, R.E. I, A col. 1269.

⁸ Appian. Iber. LXXXVIII; Suidas s.v. P 239; Cicéron, De Republ. I, 11, 17. — Que Panétius fût de ceux qui accompagnèrent Scipion à Numance, ne nous semble pas prouvé. E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 578.

donc avoir séjourné assez longtemps ou bien assez souvent à Rome entre \pm 138 et 130. Il paraîtra de ce qui va suivre, que ce dernier fait est ce qu'il y a de plus probable.

Vu le grand nombre d'élèves grecs qu'avait Panétius¹ et parmi lesquels se trouvaient plusieurs Athéniens de naissance², il nous faut bien admettre que dans sa vie ultérieure il séjourna souvent à Athènes et que c'est là qu'il donnait ses leçons. C'est même une opinion générale que c'est à Athènes qu'il a succédé comme chef d'école à son maître Antipater, après l'avoir assisté d'abord en qualité de „maître de préparation”³. Pour confirmer cette opinion on a renvoyé à col. 53 et 60 du Stoic. Index Herculan., que nous avons classées comme Fragm. 30 et 31. Cependant nous n'oserions pas assigner de force démonstrative à ces deux passages par eux-mêmes⁴. D'après nous, on doit d'abord renvoyer au Fragm. 29, où d'après toute vraisemblance Panétius est mis au même rang que les deux chefs d'école Diogène et Antipater. En possession de cette donnée, nous pouvons comprendre comme tels les Fragm. 30 et 31 et, avec une probabilité fondée en raison, considérer Panétius comme successeur d'Antipater.

Comme Antipater est mort avant 129 — année où mourut Carnéade⁵ — et Panétius ayant aidé son maître dans les dernières années de sa vie, nous devons donc bien accepter que Panétius a partagé son travail entre Rome et Athènes, pour le moins entre 138 et 129⁶.

l'insinuent et G. F. UNGER, *Die Chronik des Apollodor*, pag. 627, le tient pour certain, se basant sur Fragm. 15. Cependant nous n'oserions pas attribuer une si grande valeur au renseignement donné par Velleius Paterculus; cfr pag. 13.

¹ Fragm. 148-161.

² Ceci nous a été transmis formellement d'Apollodore, de Dardanus et de Mnésarque.

³ F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 17; G. F. UNGER, *Die Chronik des Apollodor*, pag. 627; F. SUSEMIHL, o.c. pag. 65; A. SCHMEKEL, o.c. pag. 7; W. CROENERT, o.c. pag. 478; E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 578; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 30-31. — Selon nous, il ne suit pas des Fragm. 30 et 31 que Panétius ait déjà succédé à Antipater de son vivant comme chef du Portique athénien; il en suit uniquement qu'il l'aidait.

⁴ Cfr pag. 238.

⁵ Diog. Laërce. IV, 65; cfr ibid. IV, 64. — B. N. TATAKIS, o.c. pag. 31.

⁶ Fragm. 2f α ; cfr ce qui a été dit plus haut concernant le séjour de Panétius à Rome.

Après 129 il aura bien séjourné la majeure partie du temps à Athènes, quoique nous n'ayons aucun renseignement à ce sujet ¹.

Nous possédons encore quelques données, qui pourront illustrer de plus près en quel rapport Panétius a été avec Athènes ². C'est ainsi que nous apprenons par le *Fragm.* 27 que le droit de cité d'Athènes lui a été offert ³; Panétius déclina cette proposition parce que, à son avis, il suffisait à un savant d'être citoyen d'une seule ville. Sa façon d'agir pourrait être une preuve de son amour pour Rhodes, qu'il continuait à considérer comme sa patrie, même s'il n'y est jamais retourné définitivement ⁴. Quoique Panétius ne voulût pas être considéré comme citoyen athénien, il n'en était pas moins en honneur dans cette ville ⁵. — Ceci ressort e.a. du fait, que son nom aussi figure sur la soi-disant inscription de Lysiade ⁶ parmi les ἱεροποιοί pour la fête des Ptolémées. Panétius a donc été ἱεροποιός sous l'archontat de Lysiade.

Reste à savoir quand nous devons dater cet archontat.

W. CROENERT ⁷ arrive à l'année 152/51; W. SCOTT FERGUSON partage cette opinion ⁸. — Pour appuyer son argumentation,

¹ La dédicace du Xe livre des *Satyres* de Lucilius est si incertaine, que, d'après nous, on ne peut en tirer des conclusions concernant un séjour à Rome. Ceci contre A. SCHMEKEL, o.c. pag. 7. — Cfr F. MARX, *Lucilius I*, Leipzig 1914, pag. 29; C. CICHORIUS, *Untersuchungen zu Lucilius*, Berlin 1908, pag. 308-309.

² *Fragm.* 27, 28 et éventuellement 28a.

³ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, o.c. pag. 193, note 1, fait remarquer qu'aucune décision spéciale n'était nécessaire pour accorder à Panétius le droit de cité d'Athènes, parce qu'Athènes avait accordé aux Rhodiens l'ἰσοπολιτεία (Polyb. XVI, 26); que Panétius tenait à rester Rhodien saute donc encore plus aux yeux. — Cfr B. N. TATAKIS, o.c. pag. 32.

⁴ *Fragm.* 32; cfr pag. 15, note 2. — Pour ce qui concerne l'amour de Panétius pour Rhodes, nous pouvons encore renvoyer au *Fragm.* 16. — L'opinion de B. N. TATAKIS, o.c. pag. 33, que nous aurions à voir dans l'attitude de Panétius une application rigoureuse de son principe stoïcien „vivre selon sa nature" ou „rester ce qu'on est" nous semble quelque peu recherchée.

⁵ Nous ne voudrions certainement pas avancer comme argument le *Fragm.* 28a qui est fort douteux et qui parle d'une couronne et de la προσηνία; cfr pag. 237.

⁶ *Fragm.* 28.

⁷ Eine attische Stoikerinschrift, pag. 471-483.

⁸ o.c. pag. 339.

W. CROENERT s'appuie sur une inscription datant du temps de l'archontat d'Epicrate¹ et trouvée dans Delos.

Il paraîtrait des indications qui se trouvent dans cette inscription, que l'Epicrate susdit était archonte deux ans après Lysiade. — D'après l'avis de W. CROENERT, on peut arrêter l'année d'Epicrate, en se basant sur le nom du secrétaire qui figure dans l'inscription. Ce Mnésiphile ne serait autre qu'un Sypaletticien. Or, il se fait qu'on a élu de la phyle Sypalettis le secrétaire de la Βούλη dans les années 162/1, 150/49, 138/7 etc. W. CROENERT poursuit à argumenter, que logiquement raisonné 150/49 seules entrent en ligne de compte pour Epicrate, ce qui fait qu'il faut fixer l'archontat de Lysiade en 152/1. — Le nombre extraordinairement grand de ἱεροποιοί, mentionnés dans l'inscription, pourrait trouver en ces temps encore une explication suffisante dans la popularité dont jouissait Ptolémée VI Philometor, tandis que le fait de dater après 145 aurait l'inconvénient, qu'il est difficile d'admettre, qu'un si grand nombre d'hommes de science² ait fait partie d'un comité d'organisation de fêtes en l'honneur de Ptolémée VIII Euergète Physcon, qui chassa les savants grecs d'Alexandrie vers 145. — W. SCOTT FERGUSON³ a encore signalé le fait, qu'on avait fêté les Ptolémées dans la première année d'une Olympiade; l'opinion de W. CROENERT se trouve alors confirmée, la première année de la 157e Olympiade étant en effet 152/1.

C. CICHORIUS⁴ a voulu opposer à la sentence de W. CROENERT, que l'archontat de Lysiade doit être mis en 139/8. — Comme point de départ de son raisonnement il choisit les noms romains Σπóριος et Λεύκιος, qui se trouvent dans l'inscription. Vu la „notorische Seltenheit des Pränomens Spurius”, il croit pouvoir identifier ce Σπóριος Ρωμαιοῖς avec Sp. Mummius. Nous savons de ce dernier qu'il vint pour la première fois en 146 en Grèce, et donc peut-être aussi à Athènes, en qualité de légat de son frère L. Mummius Achaicus⁵. Plus tard nous le voyons encore une fois à Athènes,

¹ I.G. II, 2.

² W. CROENERT, o.c. et aussi C. CICHORIUS, Panaitios und die attische Stoikerinschrift, prouvent que beaucoup de Stoïciens se trouvent parmi les ἱεροποιοί de cette inscription.

³ o.c. pag. 339-340.

⁴ Panaitios und die attische Stoikerinschrift, pag. 198-205.

⁵ Cicéron, Ep. ad Att. XIII, 30, 3.

et ceci en 139 ou 138, à la fin du voyage d'ambassade de Scipion, voyage auquel lui aussi prit part. — Lorsqu'il faut que C. CICHORIUS se prononce pour nous dire à laquelle des deux occasions Mummius a été élu ἑποποιός, alors il trouve le dernier voyage l'occasion la plus probable. Il fonde cette opinion surtout sur les confrères — ἑποποιοί qui pour la majorité ont été choisis dans le monde scientifique; il ne peut pas admettre que Sp. Mummius fût en relation avec des personnages des cercles scientifiques grecs dans le temps, où il appartenait à l'état-major de son frère, qui manquait de culture grecque.

En acceptant cette argumentation, on pourrait peut-être identifier le Λεύκιος avec L. Metellus Calvus, tandis qu'on aurait peut-être encore pu retrouver le nom Πόπλιος Ρωμαῖος sur la partie de l'inscription qui a été perdue. — On devrait alors dater l'inscription dans l'année où se termina le voyage d'ambassade de Scipion, c. à d. 139/8. Comme le séjour des Romains de marque coïncidait avec la fête des Ptolémées, on les a invités de siéger dans la commission des ἑποποιοί; leur présence pourrait expliquer la composition excessivement nombreuse de la commission.

Nous n'osons pas nous prononcer sur cette controverse. Nous avons l'impression que les deux opinions souffrent quelque peu d'un vice d'origine. La valeur de la sentence de W. CROENERT dépend uniquement de la question si Mnésiphile appartenait à la phyle Sypalettis. W. CROENERT accepte cependant ceci sans aucun argument. Il est possible qu'il ait eu des arguments à alléguer, mais il ne les avance pas. Quant à la date de C. CICHORIUS, la valeur dépend complètement de l'importance qu'on veut attacher à ses spéculations relatives aux noms romains de la liste, des spéculations qui nous paraissent très faibles. Si la situation a vraiment été telle que C. CICHORIUS la donne, nous aurions tout de même dû trouver les noms des Romains de marque en tête de la liste.

Aussi la date de l'inscription de Lysiade nous semble tout à fait douteuse. *Quand* Panétius a été ἑποποιός ne nous est pas connu; nous devons nous contenter de connaître uniquement le fait.

S'il nous fallait faire une tentative pour donner une date plus exacte, nous pourrions dire tout au plus qu'elle s'est probablement

trouvée plutôt avant qu'après 145; ceci en raison de l'attitude anti-grecque de Ptolémée VIII Euergète Physcon. — Aussi notre préférence personnelle s'oriente plus ou moins vers la date que W. CROENERT nous proposa ¹.

Enfin nous apprenons par Suidas ² que c'est à Athènes que Panétius mourut; on ne nous dit pas l'année de sa mort et elle ne peut pas non plus être déduite avec certitude de données indirectes. — Nous trouvons un indice dans le *Fragm.* 155, où Cicéron fait dire par Crassus que c'est à Athènes qu'il rencontra Mnésarque comme professeur, lorsqu'il y séjournait après sa questure en Asie ³. Panétius n'est pas nommé parmi les philosophes enseignants.

On a construit, d'après nous de bon droit, de cette donnée un argument *e silentio*, et on en a tiré la conclusion que, selon toute probabilité, Panétius n'était plus en vie lors du séjour de Crassus à Athènes ⁴: en effet, nous pouvons nous attendre à ce que Crassus eût certainement cité le nom de son professeur à Scaevola, si Panétius avait encore été en vie. L'année du séjour de Crassus à Athènes se trouvant selon toute probabilité entre 109 et 108 ⁵ on peut donner comme *terminus ante quem* de la mort de Panétius 109 ou 108. Ceci est aussi presque opinion commune parmi les auteurs ⁶.

¹ Nous ne pouvons comprendre sur quelles bases U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, o.c. pag. 198, note 2, puisse prétendre que Lysiade est actuellement daté en 147/6, et puisse citer comme argument de cette thèse I.G. II, 2, 115. — Nous arrivons encore moins à comprendre, comment un pareil argument (I.G. II, 2 parut en 1890!) ait pu rendre nul l'exposé des motifs donnés par W. CROENERT (1904) et par C. CICHORIUS (1908).

² *Fragm.* 1.

³ Cicéron, *De Orat.* III, 20, 75. — *Fragm.* 155.

⁴ L'opinion avancée par F. SUSEMHL, o.c. pag. 65 Anm. 30, qui, en se basant sur *Fragm.* 31, prétend que Panétius aurait déjà cessé son enseignement quelque temps avant sa mort, ne nous semble pas prouvée. Le fragment en question nous donne les relations qu'entretenait Panétius avec Antipater, et non celles de Panétius avec un successeur éventuel. — Cfr pag. 238.

⁵ Comme il était tribunus plebis en 107 (Cicéron, *Brut.* 48, 161), on ne peut dater sa questure qu'en 109 au plus tard.

⁶ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 3; E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 579; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 33; P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 118.

R. PHILIPPSON¹ — suivi en ceci par M. POHLENZ² — a cependant nié la valeur du *Fragm.* 155 dans cette question. Du récit de Crassus il n'y aurait aucune conclusion à tirer qui a trait à l'année de la mort de Panétius. Il est pourtant possible qu'il ait uniquement cessé de donner des leçons, tout en étant encore en vie. — A l'encontre de ceci nous continuons à attirer l'attention sur la façon de formuler de Cicéron: son „*Panaetii illius tui*” rend, à notre avis, fort plausible que dans le récit de Crassus Cicéron aurait aussi nommé Panétius, si ce dernier avait encore été en vie. De plus il reste seulement *possible* que Panétius n'ait plus enseigné pendant les dernières années de sa vie; l'exemple d'Antipater, de Lacyde et de Carnéade, que M. POHLENZ signale, n'a pas de force démonstrative en ceci.

De plus R. PHILIPPSON et M. POHLENZ ont voulu déduire du *Fragm.* 12 et 13, que le *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius n'aurait été écrit qu'après la mort de Scipion, de sorte qu'en se basant sur le *Fragm.* 35, l'année de sa mort ne pourrait être placée avant 99. — Nous ne voyons aucune raison pour laquelle les *Fragm.* 12 et 13 n'aient pu être écrits avant la mort de Scipion. M. POHLENZ admet lui-même que les *Perfecta* „*fuerit*” et „*solitum*” sont suffisamment expliqués, du moment qu'on se met au point de vue de Cicéron. D'accepter que Panétius aurait intercalé dans son œuvre quelques gentillesse flatteuses à l'adresse de Scipion, ne comporte pour nous aucun inconvénient. La remarque de M. POHLENZ, que ceci serait contre l'habitude des auteurs et contraire à l'attitude pleine de tact de Panétius, nous semble approcher de manière inquiétante des *gratis asserta*.

Pour appuyer son point de vue, M. POHLENZ a encore renvoyé à Cicéron, *De Offic.* II, 23, 83–24, 85. — Cette partie se rapporterait au *Περὶ τοῦ καθήκοντος*; elle en constituerait la fin. Dans ce passage il s'agit des lois agraires des Gracques. D'après l'opinion de M. POHLENZ, ceci serait la preuve que l'œuvre de Panétius a été écrite après 130. — Nous nous demandons si Cicéron dépendait de Panétius au point que toute la matière de son *De Officiis* doit être ramenée à l'œuvre de ce dernier. Ne serait-ce pas possible que nous ayons à faire ici à des additions qui viennent de Cicéron

¹ *Panaetiana*, Rh. Mus. LXXVIII (1929), pag. 338–339.

² *Antikes Führertum*, Leipzig 1934, pag. 125–126.

lui-même? Ceci est d'autant plus admissible, parce que II, 23, 80 est aussi nommé la „largitio” de *Caius* Gracchus; M. POHLENZ aussi considère ce passage comme l'œuvre de Cicéron. Pourquoi ne pas interpréter de la même façon les explications de l'œuvre de Tibère? Parce que dans cette partie aussi le style de Cicéron est très personnel, — il trouve même moyen de parler en passant de son propre consulat¹, — cette explication nous semble plus admissible.

Malgré les recherches subtiles de M. POHLENZ on ne peut rien conclure de l'œuvre principale de Panétius pour arrêter l'année de sa mort, de façon que nous croyons devoir nous tenir à l'opinion générale, que Panétius est mort avant 109 ou 108.

On ne pourra pas avancer sa mort de beaucoup d'années, parce que Posidonius, qui certainement n'est pas né avant 140, a encore été son élève². Aussi nous aimerions le mieux fixer la mort de Panétius „peu avant 109 ou 108”.

¹ II, 24, 84.

² F. UEBERWEG - K. PRAECHTER, o.c. pag. 478, datent même l'année de la naissance de Posidonius au plus tôt en 135. — B. N. TATAKIS, o.c. pag. 33, partage cet avis.

CHAPITRE II

LES ÉCRITS DE PANÉTIUS

Fragm. 33-51

Si les témoignages de la littérature antique qui nous parlent de la vie de Panétius sont déjà fort imparfaits, nous nous trouvons encore plus mal partagés pour ce qui concerne les restes qui nous sont restés de ses écrits. Le temps a été fort impitoyable à l'égard de l'œuvre littéraire de ce philosophe: aucun écrit ne nous a été conservé, ni dans son entier ni partiellement; pris dans le sens propre du mot, nous ne possédons même aucun fragment de Panétius¹. Les seules choses qui nous soient restées sont des reproductions indirectes — en majeure partie en latin — d'opinions, de points de vue et de questions que Panétius développait dans ses écrits; des adaptations plus ou moins libres d'un ou de plusieurs de ses traités, quelques communications succinctes se rapportant à ses œuvres et, pour finir, quelques titres de ses écrits nous sont connus, tandis que d'un ouvrage nous connaissons très superficiellement le contenu, mais non le titre.

En présence de pareilles informations défectueuses il n'est pas facile d'avoir une impression exacte de l'étendue de l'œuvre littéraire de Panétius.

Il est fort bien possible que lui aussi ait laissé un grand nombre d'écrits et F. G. VAN LYNDEN² voudrait tirer cette conclusion du Fragn. 53 où l'on cite Panétius parmi les coryphées de l'école stoïcienne, ensemble avec Zénon, Cléanthe, Chrysippe et Posidonius: d'après nous, le fragment en question a cependant déjà fort peu de valeur dans l'espèce. — Si d'un autre côté nous devons accepter avec B. N. TATAKIS³ que tout indique qu'il n'a laissé

¹ pag. 234.

² o.c. pag. 78.

³ o.c. pag. 37.

que fort peu de travaux, nous semble aussi excessivement douteux. Le temps peut faire disparaître de grandes et considérables œuvres sans qu'elles laissent de traces. En ce qui concerne cette question, nous nous trouvons devant un des nombreux points d'interrogation, qui ne trouveront jamais de réponse.

Dans le domaine de la physique — prise dans le sens stoïcien — un écrit de Panétius nous est connu de nom; c'est son traité *Περὶ προνοίας*¹.

Ce n'est que le titre qu'on nous en donne formellement. Concernant l'étendue de l'œuvre, le temps où Panétius la fit paraître, rien ne nous a été livré. Nous savons seulement que Cicéron demande l'œuvre dans une lettre qu'il adresse à Atticus en juin 45².

Se basant sur cette dernière donnée, V. ROSE³ a été le premier à se douter du fait que cet écrit de Panétius doit être compté parmi les sources dont Cicéron se servait pour la composition de son *De Natura Deorum*.

Dans un nombre respectable d'études on a voulu contrôler cette supposition quant à son exactitude, et a examiné s'il y avait vraiment des raisons pour accepter que l'œuvre de Panétius était entrée dans la composition du *De Natura Deorum* de Cicéron. Nous reviendrons à cette question dans le 4e chap. de la 2de partie⁴. Ici nous nous demandons, si avec les différentes données que nous possédons, il n'y aurait pas moyen de retrouver quelque chose concernant le contenu du *Περὶ προνοίας* de Panétius. — H. N. FOWLER⁵, qui prend les œuvres mêmes de Panétius comme base pour la classification de sa collection de fragments, attribue 5 fragments à cet écrit. Ce sont les textes, que nous avons insérés comme *Fragm.* 70, 71, 72, 73 en 74. En étudiant de plus près le contenu de ces textes, il paraît qu'ils traitent tous sans exception de l'opinion de Panétius concernant la divination. H. N. FOWLER semble donc partir du point de vue que le *Περὶ προνοίας* de Panétius tout entier, ou du moins en majeure partie, traite ce sujet. —

¹ *Fragm.* 33.

² Daté d'après l'édition de L. C. PURSER, *Oxonii* s.d.

³ Cfr A. SCHMEKEL, o.c. pag. 8 note 4.

⁴ pag. 240.

⁵ o.c. pag. 35-40; H. N. FOWLER, *Fragm.* 18-22.

En effet, il nous semble aussi fort acceptable que Panétius aura parlé de la question de la divination dans cette œuvre. Car ces indices extérieurs comme *auspicia*, *oracula*, *somnia*, *vaticinationes*, voire même l'astrologie, jouaient un rôle important dans le système stoïcien de la providence. Et même s'il est vrai que Panétius n'ait la valeur de tout ceci, ou du moins la révoquait en doute ¹, il aura tout de même, selon toute probabilité, parlé de ces phénomènes, ne fut-ce que pour les rejeter.

Aussi, d'après notre avis, l'opinion de F. G. VAN LYNDEN ², qui, tout en se basant sur lesdits fragments, juge nécessaire d'attribuer à Panétius un traité *Περὶ μαντικῆς*, est insuffisamment motivée. Il va sans dire qu'il reste fort bien possible, que Panétius ait traité de cette matière dans un écrit séparé, mais nous ne possédons aucune donnée à ce sujet; en outre on ne peut alléguer aucune raison concluante pour démontrer pourquoi les sentences sur la divination ne pourraient provenir du traité *Περὶ προνοίας*.

D'un autre côté nous pouvons nous demander, si H. N. FOWLER n'a pas trop restreint le sujet du *Περὶ προνοίας* de Panétius, en n'y attribuant que les textes sur la divination. Ne peut-on pas s'attendre à ce que, dans une œuvre où l'on traite la manière et les lois selon lesquelles le cosmos est gouverné, on ne passera pas sous silence l'éternité du cosmos? H. N. FOWLER ³ préféra cependant attribuer les textes qui traitent ce sujet à des „*libri incerti*”. Il est possible que sa manière de voir soit la juste: mais nous devons pour le moins tenir compte de la possibilité que ces textes ou des textes analogues peuvent provenir également du *Περὶ προνοίας*.

Il sera donc très difficile de donner la réponse à la question: quel a été le contenu de cet écrit de Panétius? On ne peut pas émettre plus d'une seule hypothèse et c'est encore sur des bases plus ou moins probables. D'après nous, F. G. VAN LYNDEN, aussi bien que H. N. FOWLER, ont été un peu trop prompts dans leurs suppositions.

Le livre *Περὶ προνοίας* est le seul écrit reconnu comme certain que Panétius fût paraître sur un sujet physique. — On a cependant énoncé la supposition qu'il ait écrit un commentaire sur le *Timée*

¹ *Fragm.* 71; *cfr.* *pag.* 78-81.

² *o.c.* *pag.* 70-71.

³ *o.c.* *par.* 40-41; H. N. FOWLER, *Fragm.* 24-27.

de Platon¹. Cette supposition repose sur le *Fragm.* 76, où Proclus signale une sentence de Panétius concernant le climat attique. Chez Proclus ledit texte présente une grande analogie avec le *Timée* de Platon, 24 C, et pourrait donc être une explication de ce texte.

Cette dernière chose est naturellement possible, quoique nous soyons obligés de donner raison à R. HIRZEL, quand il dit² que le texte chez Proclus n'ajoute pratiquement rien aux mots chez Platon et qu'on ne peut donc pas très bien parler d'une explication. — Mais abstraction faite de ceci, il nous semble quand même trop prématuré de conclure à l'existence d'un commentaire sur le *Timée* de la main de Panétius en se basant uniquement sur ce texte. Nous ne voyons aucune raison pour dire que ce texte chez Proclus ne pourrait pas se rapporter p.e. au *Περὶ προνοίας* de Panétius, d'autant plus qu'une bonne division des fluctuations de climat peut bien être considérée comme une preuve de l'existence d'une providence dans le cosmos. — Vu en outre la possibilité d'une citation faite de seconde main par Proclus, il ne nous semble pas justifié d'accepter que, parmi les œuvres de Panétius, il y ait eu un commentaire sur le *Timée* de Platon³.

Mais nous devons quand même admettre comme certain que, en dehors du *Περὶ προνοίας*, Panétius a encore écrit d'autres œuvres sur des sujets physiques. En effet, nous possédons différents témoignages qui peuvent se rapporter fort difficilement au *Περὶ προνοίας*. Nous pensons p.e. aux données sur des fonctions⁴ et sur la mortalité de l'âme humaine⁵ e.a. — De plus amples déterminations concernant ces écrits éventuels ne peuvent cependant pas être rejointes.

Quant aux œuvres éthiques de Panétius, on nous a communiqué deux titres: *Περὶ τοῦ καθήκοντος*⁶ et *Περὶ εὐθυμίας*⁷. Nous nous arrêterons au contenu de ces deux écrits, pour autant

¹ F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 72-73.

² Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften II, pag. 894.

³ Cfr B. N. TATAKIS, o.c. pag. 42 note 4.

⁴ *Fragm.* 85-89.

⁵ *Fragm.* 83-84.

⁶ *Fragm.* 34-44.

⁷ *Fragm.* 45.

qu'il nous est connu, en traitant l'éthique de Panétius¹. Ici nous nous contenterons de quelques remarques.

Le *Περὶ τοῦ καθήκοντος*, composé 30 ans avant sa mort², est l'écrit qui de toutes les œuvres de Panétius est le plus connu. En effet, il a servi de source aux deux premiers livres du *De Officiis* de Cicéron³, de sorte que nous y trouvons reproduits principalement les points de vue de Panétius⁴. — De plus, nous sommes redevables à Cicéron de quelques renseignements explicites concernant la *disposition* de l'œuvre principale de Panétius. C'est à dire que nous trouvons plusieurs fois⁵ le témoignage que Panétius ramenait son sujet à trois questions: en partant de la ligne de conduite générale des hommes⁶, il voulait se demander d'abord ce qui était *καθῆκον* dans le cas où il y avait doute si quelque chose était „honestum” (*καλόν*) ou „turpe” (*αἰσχρόν*); puis ce qui restait à faire et à être considéré comme devoir, du moment qu'on devait se demander si quelque chose était utile ou inutile; et enfin ce qu'il fallait faire dans un conflit apparent entre un „bonum honestum” et un „bonum utile”. De cette façon Panétius aurait distingué „tria genera officii”⁷.

Il n'y a pas à douter que cette classification du *καθῆκον* ne doive être attribuée à Panétius; l'information dor née par Cicéron à ce sujet est évidente. — On s'est bien demandé⁸, si nous avions à faire ici à la division de l'œuvre *tout entière* ou s'il s'agissait seulement d'une division d'une *certaine partie*. La façon dont Cicéron s'exprime⁹

¹ pag. 138-202.

² Fragm. 35. — L'assertion faite par A. SCHMEKEL, o.c. pag. 8 Anm. 5, et par B. N. TATAKIS, o.c. pag. 38, que l'œuvre aurait été publiée après le voyage d'ambassade avec Scipion, ne peut pas être prouvée. Nous tenons aussi pour inadmissible l'opinion énoncée par R. PHILIPPSON et M. POHLENZ (cfr pag. 24-25), que l'écrit aurait été composé après 129. Nous avons déjà donné notre avis là-dessus.

³ Fragm. 34-35; 40-44.

⁴ Pour ce qui concerne le degré de dépendance de Cicéron, voir pag. 276-285.

⁵ Fragm. 34-35.

⁶ Fragm. 35 „in quibus deliberare homines et consultare de officio solerent”.

⁷ Fragm. 34.

⁸ GRED IBSCHER, Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios, diss. München 1934, pag. 118-119.

⁹ „tria genera proposita” dans Fragm. 35.

et surtout la disposition des deux premiers livres du *De Officiis* rendent, d'après nous, à peu près certain que nous avons dans lesdits fragments la conception schématique de l'écrit tout entier de Panétius. CHR. JUNGBLUT¹ et A. SCHMEKEL² partagent la même opinion.

Il s'ensuit que l'œuvre de Panétius est restée inachevée: la dernière partie n'a plus été traitée. On peut d'ailleurs conclure des fragments³, que les contemporains et les élèves de Panétius eux aussi étaient convaincus que son œuvre principale était restée inachevée. Il y a peu à changer à ce fait, même en soulevant des spéculations théoriques sur la question de savoir si, d'après l'opinion stoïcienne, un conflit entre un *bonum honestum* et un *bonum utile* était bien possible: quoi que Panétius ait pu penser de cette question comme *Stoïcien*, c'est un fait que comme *philosophe pratique* il partait de la donnée de l'expérience, que dans la pratique de la vie les hommes croyaient se trouver maintes fois devant le choix entre un *honestum* et un *utile*; c'est pourquoi il se proposa de traiter également ce problème dans son œuvre; cependant il n'a jamais exécuté son projet.

Des trois problèmes proposés d'abord, il n'en a traité finalement que deux. Ces deux thèmes occupent *trois* livres dans l'œuvre de Panétius⁴; il faut donc se poser la question: de quelle façon a-t-il divisé son sujet dans ces trois livres? — A. SCHMEKEL⁵ est d'avis que Panétius a traité l'utile dans son troisième livre, l'honnête dans le second, tandis qu'il aurait traité quelques questions générales dans le premier livre. En ce cas Cicéron aurait raccourci de beaucoup le premier livre de Panétius et l'aurait placé avant le développement de l'honnête.

Nous admettons que ceci serait possible. Même en tenant compte de l'aversion qu'avait Cicéron pour les questions purement théoriques, nous trouvons d'un autre côté fort invraisemblable que Cicéron ait réduit tout un livre de Panétius à 1 ou 2 chapitres.

¹ Die Arbeitsweise Ciceros im I Buche über die Pflichten, Progr. Frankfurt a. M. 1907, pag. 6 et 74.

² o.c. pag. 23.

³ Fragm. 34-35.

⁴ Fragm. 34.

⁵ o.c. pag. 23.

— A. SCHMEKEL a voulu ramener le contenu du livre premier de Panétius au *De Officiis* I, 2, 7, — 4, 14. Or il paraît que le chap. 4 est dans un rapport si étroit avec ce qui suit sur le *honestum*, qu'il serait déjà très difficile de l'en détacher, tout comme M. POHLENZ¹ et G. IBSCHER² l'ont prouvé incontestablement. Mais du chap. 3 qui reste, le § 8 ne peut pas être attribué à Panétius, tandis que 2, 7 d'après le dire de Cicéron lui-même ne remonte pas à Panétius. De tout le premier livre de Panétius seules les divisions des paragraphes 3, 7 et 3, 9 auraient été conservées par Cicéron!

Ceci ne semble pas fort admissible, à moins que la supposition de G. IBSCHER soit exacte, supposition selon laquelle Panétius aurait traité dans son premier livre l'*officium „quod pertinet ad finem bonorum”*³, tandis que Cicéron aurait supprimé ces exposés, parce qu'il avait déjà traité ces questions dans son dialogue de *Finibus Bonorum et Malorum*⁴. Quoique nous ne puissions pas dénier toute valeur à cette hypothèse, nous croyons quand même devoir attirer l'attention sur le fait qu'aucun argument ne peut être avancé en sa faveur. Aussi devons nous tenir compte avec la possibilité évidente que Panétius ait réparti ses spéculations du *honestum* sur deux livres. Cicéron aurait alors réuni les deux livres en un seul; comme le premier livre de Cicéron est presque deux fois plus gros que son second, ceci semble d'autant plus admissible. Un pareil déséquilibre n'aura certainement pas été propre au principal écrit de Panétius.

Il nous reste enfin à parler de quelques lacunes, que Cicéron croyait pouvoir constater dans l'œuvre de Panétius. — Il commence par lui reprocher de ne pas avoir donné⁵ au commencement de ses exposés une définition du *καθῆκον*; des siècles plus tard la même remarque sera encore faite par Michael Apostolius⁶. Plusieurs auteurs partagent ce point de vue avec Cicéron et Michael Apostolius et ont recherché les motifs qui auraient pu amener Panétius à supprimer cette définition. C'est ainsi que B. N. TATAKIS⁷ a

¹ *Antikes Führtum*, pag. 18-24.

² o.c. pag. 127-129.

³ Cicéron, *De Offic.* I, 3, 7.

⁴ o.c. pag. 117.

⁵ *Fragm.* 39.

⁶ *Fragm.* 40.

⁷ o.c. pag. 59-60; 190 note 2.

signalé que Panétius était un adversaire de la manière de représentation méthodique et sèche, telle qu'elle était usuelle dans l'ancien Portique¹; c'est pourquoi il aurait aussi renoncé aux définitions. — Cette explication nous semble fort recherchée et insuffisante.

M. POHLENZ² est d'avis que Panétius a omis une définition du καθῆκον au début de son traité, parce qu'il préférerait en développer une définition dans le cours de ses exposés; ainsi la définition y relative se trouverait dans 28, 101. — Contrairement à ceci G. IBSCHER³ a osé faire la supposition, que les données concises du paragraphe 3, 7 auraient été plus détaillées et auraient tenu lieu de définition, ce que Cicéron aurait cependant publié de constater.

D'après nous, on pourrait donner des arguments en faveur des deux opinions; la certitude à ce sujet sera bien en dehors de notre atteinte.

Cicéron tenait encore d'un autre point de vue l'écrit de Panétius pour incomplet. C'est qu'il est d'avis que Panétius aurait dû se demander, ce qui serait le devoir au cas qu'on se trouvât devant le choix entre deux honesta ou deux utilia; tout comme il laissa, du moins dans l'ébauche, de la place pour traiter un conflit entre un honestum et un utile, il aurait dû insérer aussi les deux situations susdites dans son œuvre⁴. — Cicéron juge trop superficiellement les exposés de Panétius; car admettons que celui-ci n'a pas inséré expressément dans son écrit *comme détail séparé* la comparaison entre deux honesta ou entre deux utilia, M. POHLENZ⁵ a prouvé avec un matériel abondant que ces sujets furent bien et dûment traités par Panétius au cours de ses spéculations sur l'ho. nête et l'utile. Mais ceci a échappé à Cicéron et il a ajouté à chaque livre un appendice, dans lesquels il fait quelques remarques sur ces questions⁶.

L'écrit de Panétius Π ε ρ ἰ ε ὕ θ υ μ ῖ α ς ne nous est connu que de nom. Concernant le contenu nous ne savons pas plus que ce que

¹ Fragm. 55.

² Antikes Führertum, pag. 17.

³ o.c. pag. 116.

⁴ Fragm. 36 et 38.

⁵ Antikes Führertum, pag. 85; 124-125.

⁶ I, 43, 152-45, 161; II, 24, 86-25, 89.

nous pouvons déduire du titre. Quelques auteurs sont cependant d'avis qu'on pourrait peut-être retrouver plus du contenu dans d'autres écrits qui ont le même titre. C'est ainsi que F. G. VAN LYNDEN¹ professe l'opinion que cet écrit a été employé par Plutarque pour faire son petit traité qui porte le même titre. Il a cru pouvoir tirer cette conclusion en se basant sur le *Fragm.* 115, dans lequel Plutarque cite le nom de Panétius. Nous retrouvons la même citation dans *Περὶ εὐθυμίας*, XVI, 474 de Plutarque, cependant cette fois sans que le nom de Panétius ait été cité. Il s'ensuivrait que dans ce dernier travail Plutarque a pris le *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius comme source. — Comme nous trouvons la même communication chez Sénèque², F. G. VAN LYNDEN veut qu'ici aussi on accepte une dépendance à l'égard de l'œuvre de Panétius. H. N. FOWLER³ cite encore d'autres endroits, où l'on trouve exprimée la même idée, et il trouve improbable que toutes ces données soient puisées dans Panétius. Enfin G. SIEFERT⁴ a soumis à un examen précis la dépendance éventuelle de Plutarque à l'égard de Panétius; nous reviendrons à ses conclusions avec des renseignements plus détaillés⁵.

En raison d'un renseignement qui nous a été fait sur Antipater de Tarse, se trouvant dans le *Περὶ εὐθυμίας* de Plutarque⁶, et qui aurait été emprunté à Panétius, R. PHILIPPSON⁷ arriva à l'hypothèse que le *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius aurait été écrit après la mort d'Antipater, donc après 129. Cette supposition dépend entièrement du point de vue auquel on se place à l'égard des deux opuscules.

Sur le terrain de l'éthique on nous signale enfin encore une lettre que Panétius écrivit à Q. Aelius Tubero et dans laquelle il traite la manière dont il faut supporter la douleur⁸. Nous ignorons si cette lettre a eu un titre ou a porté un en-tête; en tout cas, il n'est

¹ o.c. pag. 115-116.

² De Tranq. Anim. XI.

³ o.c. pag. 35.

⁴ Plutarchos' Schrift *Περὶ εὐθυμίας*, Progr. Pforta, Naumbach a. S. 1908.

⁵ pag. 296-300.

⁶ IX, 496E.

⁷ *Panaetiana*, pag. 339-342.

⁸ *Fragm.* 46=113 et 47.

pas certain que la description du contenu „de dolore patiendo”, que nous trouvons chez Cicéron, puisse être considérée comme étant le titre ¹.

Du *Fragm.* 46=113 il appert bien que Cicéron a connu la lettre ²; il énumère quelques points dont on parle dans cette lettre. C'est ainsi que nous avons su, que Panétius ne partait pas de l'ancienne opinion stoïcienne, que la douleur ne serait pas un mal ³; il veut uniquement déterminer la nature de la douleur, et donner des raisons pourquoi il faut la supporter. Pour le reste nous ne savons rien concernant le contenu. C'est ainsi que nous ignorons quel *carmen* d'Appius Caecus on a en vue dans le *Fragm.* 47. On ne peut non plus retrouver, si l'exhortation d'apprendre par cœur le *Περὶ πένθους* de Crantor, s'est trouvé dans cette lettre, ou si nous devons admettre que Panétius a adressé une seconde lettre à Tubéron ⁴.

Rien ne nous a été transmis concernant d'autres écrits sur le terrain éthique.

Nous arrivons à un écrit dont le titre ne nous a pas été communiqué, mais dont le contenu nous est quelque peu connu. Il s'agit ici d'une œuvre de Panétius *sur l'Etat et les Magistrats* ⁵.

Cicéron nous atteste, que c'était une œuvre écrite pour la pratique; les Stoïciens plus anciens cependant ne traitaient ces questions que dans le but de s'en servir pour l'enseignement. Il nous semble douteux de devoir, en vertu de cette raison, tenir pour exacte la communication faite par B. N. TATAKIS ⁶, que l'on aurait traité dans l'écrit la question de savoir, quelle organisa-

¹ F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 116.

² Cicéron s'est-il servi de cette lettre comme source pour le second livre de ses *Tuscul. Disputationes*? Nous parlerons encore de cette question, pag. 285-292.

³ *Fragm.* 113.

⁴ *Fragm.* 46=113 et 47. Cfr F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 117.

⁵ *Fragm.* 48. — En se basant sur ce fragment F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 84, préfère accepter comme titre probable plutôt „*De Magistratibus*” que „*De Republica*”. A. SCHMEKEL, o.c. pag. 9, donne comme titre „*Περὶ πολιτείας*”; il remarque cependant que le titre ne peut être arrêté avec exactitude. Du commentaire qu'il donne de ce texte, il paraît qu'il trouve le contenu de l'écrit le mieux rendu par „*Περὶ πολιτείας*”.

⁶ o.c. pag. 40.

tion d'état doit être considérée comme la plus conforme à la nature humaine. En tout cas, le texte du *Fragm.* 48, que B. N. TATAKIS allègue comme argument pour son opinion, n'est d'aucun appui dans cette question. — Enfin nous renvoyons à plus tard la question de savoir, si des éléments de cet écrit de Panétius peuvent être retrouvés dans les livres *De Legibus* et *De Republica* de Cicéron ¹.

Dans le *Fragm.* 49, Diogène Laërce donne le titre d'une autre œuvre de notre philosophe: „Περὶ τῶν αἰρεσεων”.

Ce fragment traite de la position prise par l'école cyrénaïque à l'égard de la volupté; sa conception dans cette question a donc été discutée dans cet écrit par Panétius. — Comme R. PHILIPPSON ² a prouvé à l'aide des données à sa disposition, cette œuvre a été, d'après toute vraisemblance, une espèce d'histoire de la philosophie, dans laquelle les différents philosophes et les écoles de philosophes sont traités les uns après les autres. Cette opinion se trouve confirmée dans le fait que nous possédons différents témoignages, qui nous transmettent des communications faites par Panétius sur des philosophes. Nous citons Socrate ³, Platon ⁴, Aristippe ⁵, Ariston ⁶, Archélaüs ⁷. En rapport avec Socrate il parle aussi des auteurs des dialogues socratiques, e.a. Platon, Xénophon, Antisthène, Eschine, Phédon et Euclide ⁸.

Quoiqu'il soit possible que les questions socratiques aient été traitées par Panétius dans une œuvre séparée „Περὶ Σωκράτους καὶ τῶν Σωκρατικῶν” ⁹, les arguments nécessaires pour nous convaincre font défaut. Cela nous semble probable sous tous les rapports, que Panétius, dans une œuvre sur les différentes tendances dans la philosophie, a traité de Socrate comme du philosophe, auquel plusieurs écoles faisaient remonter leurs traditions ¹⁰.

¹ pag. 302-320.

² *Panaetiana*, pag. 342-353.

³ *Fragm.* 132-134.

⁴ *Fragm.* 83; 126-128.

⁵ *Fragm.* 123.

⁶ *Fragm.* 124.

⁷ *Fragm.* 125.

⁸ *Fragm.* 126.

⁹ Tout comme A. SCHMEKEL semble pouvoir accepter, o.c. pag. 9. Cfr *Fragm.* 50=132.

¹⁰ De même R. PHILIPPSON, *Panaetiana*, pag. 343.

De plus il est bien certain qu'en raison des sujets traités dans le *Περὶ τῶν ἀφρέσεων* et éventuellement dans le *Περὶ Σωκράτους*, il a aussi été question de sujets philologiques et même grammaticaux¹. Ici nous pensons à la question sur l'authenticité des dialogues socratiques² ou des lettres attribuées à Ariston³. — On n'a pas pu constater, si Panétius a encore été plus actif sur le terrain de la philologie et sur d'autres terrains et s'il a écrit des œuvres séparées à ce sujet.

Vu le fait que Pline l'Ancien cite Panétius parmi les auteurs dans lesquels il a puisé pour la composition des livres V et VI de ses *Naturae Historiae*⁴, il nous reste encore à savoir, si Panétius a fourni des œuvres géographiques. C. CICHORIUS⁵ répond affirmativement à cette question. Mais à cause du contenu bizarre de l'œuvre de Pline, on ne peut tirer, uniquement de cette donnée, aucune conclusion à l'égard du genre de l'œuvre de Panétius, dont Pline s'est servi comme source. — Peut-être pourrait on déduire quelque chose de plus de la communication mutilée que nous trouvons chez Lydus⁶ et où l'on parle de la mer entre l'Italie et les Iles lipariennes. Tout de même ce texte-ci n'est pas un motif suffisant pour admettre des écrits géographiques de la main de Panétius.

¹ Fragm. 92.

² Fragm. 126-129.

³ Fragm. 124.

⁴ Fragm. 51.

⁵ Panaitios und die attische Stoikerinschrift, pag. 223.

⁶ Fragm. 136.

CHAPITRE III

TRAITS CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRAUX DE LA DOCTRINE ET DE L'OEUVRE DE PANÉTIUS

Fragm. 52-63

Les témoignages concernant l'œuvre et la doctrine de Panétius qui se trouvent à notre disposition ¹, ne donnent pour la plupart que des renseignements épars sur des thèses séparées du philosophe. A l'exception de son éthique dont, par l'intermédiaire de Cicéron, nous pouvons nous former une image plus nette et peut-être assez complète, il n'y a aucune partie de la philosophie de Panétius, dont nous possédions autre chose que des renseignements fragmentaires. La moisson que nous pouvons rentrer, tout en ayant recours aux témoignages disponibles, ne comporte pas beaucoup plus qu'un rassemblement de données incohérentes et détachées. On comprendra qu'avec un matériel aussi défectueux il sera difficile de projeter une esquisse exacte de la doctrine de Panétius. — Il va sans dire qu'on ne peut pas se borner à ne rassembler autre chose que les communications directes et formelles des fragments, car dans ce cas notre connaissance du système philosophique de Panétius resterait toujours incomplète; nous arriverions tout au plus à avoir une impression générale de sa philosophie, à donner un tracé des vagues contours et des grandes lignes du cours de ses pensées, peut-être complété par quelques données détachées sur des détails plus ou moins importants.

Cependant si nous voulons aller plus loin et avoir une image aussi complète que possible de la philosophie de Panétius et de sa signification dans l'histoire de la pensée grecque, nous devons tâcher d'élargir notre connaissance sur Panétius par une analyse plus profonde et une combinaison minutieuse des données que nous avons à notre disposition: nous devons chercher une méthode

¹ Fragn. 52-136.

de travail qui nous mette à même de dépasser les données directes des fragments.

Pour y arriver nous avons une possibilité sous la main en essayant de déduire d'autres doctrines de celles formellement comprises dans les fragments et en tâchant d'en tirer des conclusions plus éloignées, mais non formellement confirmées. En usant de ce procédé le danger d'une fausse interprétation n'est pas imaginaire et la plus grande prudence devra être observée.

Une conclusion en apparence justifiée peut fort bien ici nous induire en erreur. Lorsque les fragments nous apprennent p.e. que Panétius niait la valeur de la divination, alors la conséquence, qui en a été déduite, qu'il a dû aussi nier la *συμπάθεια* du cosmos, est apparemment justifiée, du fait que chez les anciens Stoïciens la divination empruntait justement sa valeur à cette *συμπάθεια*. — Cependant cette conclusion irait trop loin, à moins qu'il soit certain que Panétius lui aussi acceptait ce rapport entre *συμπάθεια* et divination; dans l'autre cas nous risquerions, toujours en acceptant une telle conclusion, d'aider à construire un portrait de Panétius, que B. N. TATAKIS a nommé „logiquement exact mais historiquement faux”¹. De telles conclusions ne peuvent être acceptées en toute sûreté que quand elles trouvent ailleurs une affirmation indirecte; si celle-ci fait défaut, sa valeur ne dépassera pas celle d'une hypothèse. Cependant cette méthode de travail, appliquée avec circonspection et prudence, pourra rendre de bons services, pourvu qu'on vérifie les résultats avec les faits historiquement certains.

La même chose peut être dite concernant une autre méthode de travail, qui est basée sur un trait caractéristique que possèdent presque tous les témoignages existant sur la philosophie de Panétius. — Comme les données que nous possédons sur la doctrine de Panétius, proviennent toutes sans exception des écrits d'auteurs subséquents, il est fort explicable que la majeure partie des renseignements a trait à des doctrines, où Panétius s'écarte des opinions stoïciennes traditionnelles; ce n'est que rarement que nous rencontrons des témoignages dans lesquels on nous confirme une concordance entre la doctrine de Panétius et les thèses de l'ancien

¹ o.c. pag. 43.

Portique. Là, où d'un autre côté il est certain que dans toute la tradition et aussi chez les Stoïciens ultérieurs Panétius est considéré comme étant Stoïcien¹, nous pourrions nous demander, s'il ne serait pas possible de combler les lacunes dans nos données sur Panétius avec les thèses du Portique ancien², et d'arriver de cette manière à un tout tant soit peu concordant.

Nous devons avouer, qu'il faut qu'il y ait eu dans le système de Panétius des éléments stoïciens généraux; mais il nous semble très difficile, sinon impossible, de dire exactement jusqu'à quel point Panétius maintenait ces éléments généraux stoïciens. Le critère donné par A. SCHMEKEL³ est insuffisant; en effet, celui-ci part du point de vue, qu'en tous cas on doit retrouver chez Panétius les principes fondamentaux de l'ancien Portique. Nous signalons cependant le fait que la doctrine sur l'ἐκπύρωσις et celle sur l'autarchie de la vertu p.e. doivent être bien et dûment considérées comme appartenant aux piliers fondamentaux du système stoïcien; malgré cela Panétius les nie. C'est pourquoi cette méthode aussi ne pourra être appliquée qu'avec la plus grande circonspection et n'aboutira encore qu'à des résultats hypothétiques.

Après tout ce que nous venons de dire il sera évident, qu'à côté d'une application modérée et excessivement circonspecte des deux méthodes traitées, notre tâche la plus importante et la plus fertile sera une analyse aussi complète que possible du contenu des textes existants. De cette façon seulement nous pourrons rester sur la base de la réalité historique et éviter le danger des constructions fautives.

§ 1 – *Les traits caractéristiques intérieurs de la doctrine.*

Si les fragments nous fournissent surtout des données sur des détails de l'œuvre philosophique de Panétius, nous possédons quand même aussi quelques renseignements de caractère plus général. Ainsi il devient possible d'indiquer quelques traits caractéristiques généraux de la doctrine de Panétius. Nous nous proposons de traiter dans ce premier paragraphe quelques traits caractéristiques qui sont inhérents comme tels à sa philosophie.

¹ Cfr pag. 41.

² A. SCHMEKEL, o.c. pag. 185-186.

³ ibid.

Pour commencer, en raison des données des fragments nous pouvons accepter comme certain, que nous devons compter Panétius parmi les philosophes stoïciens. En ceci la tradition reste constante¹. Malgré sa tendance platonisante et sa considération pour les Académiciens et les Péripatéticiens², on continue à le ranger parmi les philosophes de tendance stoïcienne. En rapport avec ceci nous renvoyons au Fragment 53, d'où il paraît que le Portique romain, qui était plus rigoriste, continuait à considérer Panétius comme un de ses ancêtres; sinon il serait incompréhensible que Sénèque le place au même plan que Zénon, Cléanthe et Chrysippe, donc avec les coryphées de l'ancien Portique. Le „princeps eius disciplinae” du Fragm. 71 éclaire d'une manière frappante cette opinion des anciens. Cet accord général ne peut pas, d'après nous, être affaibli par une communication faite par Proclus le Diadoche³, où celui-ci semble compter Panétius parmi les Platoniciens. — Pour commencer, le texte n'est pas très digne de foi et, en outre, Proclus peut s'être trompé ici, induit en erreur par la tendance incontestablement très platonisante dans la philosophie de Panétius⁴.

Quoi qu'il en soit, le témoignage unanime de la tradition certifie que Panétius était un adhérent de la philosophie stoïcienne. A part cela nous savons par quelques témoignages formels qu'il avait une grande considération pour Aristote, Xénocrate, Theophraste, Dicaearque et que dans ses écrits aussi il manifestait cette considération⁵. Au dessus de tous il mettait Platon, comme le plus sage, le plus intègre, l'Homère parmi les philosophes⁶. — Lorsque Cicéron s'étonne qu'on doive accepter dans un cas défini une différence d'opinion entre Panétius et Platon⁷, il ressort de là que

¹ Fragm. 1; 48; 52-55.

² Fragm. 55-58.

³ Fragm. 59=76.

⁴ La supposition faite par F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 61, que Proclus serait arrivé à son erreur, parce que peut-être le *Περὶ τῶν Σωκρατικῶν* de Panétius aurait été placé en guise d'introduction avant l'édition des philosophes socratiques, est dénuée de tout fondement; l'analogie avec ps. Plutarque, *De X Oratoribus*, qu'il avance, ne peut nous mener plus loin.

⁵ Fragm. 55; F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 60-61; E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 580-581.

⁶ Fragm. 56=83.

⁷ *ibid.*

l'influence de Platon sur l'œuvre de Panétius doit avoir été très frappante. Aussi c'est en parfait accord avec ceci, que l'auteur du *Stoicorum Index* Herculan. l'appelle „ισχυρῶς φιλοπλάτων και φιλαριστοτέλης”¹.

Nous pourrions encore aller plus loin et nous demander, si le fait qu'Horace nomme les œuvres de Panétius ensemble avec les œuvres des cercles socratiques², et peut-être encore plus le grand nombre d'auteurs plus anciens cités dans le *De Officiis* de Cicéron (= *Περὶ τοῦ καθήκοντος*) n'indiquent pas que l'intérêt appréciatif de Panétius n'allait non seulement jusqu'à l'Académie et jusqu'aux Péripatéticiens, mais comprenait aussi les philosophes pré-socratiques.

En tout cas, à côté du fait de la profession stoïcienne de Panétius se trouve le fait, tout aussi certain, de sa sympathie pour des tendances étrangères, non-stoïciennes. Parmi tout ce qui est connu de sa philosophie nous trouvons en effet, à côté de beaucoup de doctrines stoïciennes, de nombreux éléments étrangers qui ont été empruntés à d'autres systèmes. Dans le cours ultérieur de ce traité nous nous sommes imposé la tâche, de relever ces éléments-là dans la doctrine de Panétius et d'en rechercher la provenance pour chaque cas séparé. Dans ce chapitre introductoire, il pourra suffire de constater provisoirement le fait.

Alors la question se présente de savoir s'il faut compter Panétius parmi les éclectiques, en raison desdites tendances dans son système philosophique. Plusieurs auteurs semblent vouloir répondre affirmativement à cette question³, tandis que d'autres⁴ préfèrent ne pas voir appliqué ce qualificatif à Panétius. A notre avis, il s'agit essentiellement ici d'un lis de nomme. Si on comprend sous éclectisme chaque tendance qui s'assimile des éléments pris ailleurs, et qui essaie de les concilier et de les lier à ses propres principes, alors nous devons certainement ranger Panétius parmi les éclectiques. Mais si nous voulons préciser plus nettement la conception d'éclee-

¹ *Fragm.* 57; également le *Fragm.* 137, où Panétius propage le *Περὶ πένθους* de l'Académicien Crantor, a de la valeur ici.

² *Fragm.* 58.

³ J. SUSEMIHL, *o.c.* II, pag. 66; E. ZELLER - E. WELLMANN, *o.c.* III, 1 pag. 547; F. UEBERWEG - K. PRAECHTER, *o.c.* pag. 475.

⁴ B. N. TATAKIS, *o.c.* pag. 99; M. SCHÄFER, *Diogenes als Mittelstoiker*, *Philol.* XCI (1936), pag. 175.

tisme et définir le phénomène comme une tendance à recueillir de différents systèmes des théories *séparées* et faire de celles-ci un ensemble cohérent ou pour le moins sans contradictions intérieures, alors nous croyons mieux faire en *ne rangeant pas Panétius parmi les philosophes éclectiques*; car il est toujours resté Stoïcien par conviction et il a toujours été considéré comme tel.

Nous admettons volontiers, qu'en définitive il y a des arguments pour les deux opinions, mais personnellement nous donnerions la préférence à la seconde, et ceci principalement en vue d'une détermination aussi pure et aussi nette que possible des conceptions. — En ce qui concerne Panétius, nous préférons ne pas parler d'un système éclectique mais *d'un système stoïcien à tendances éclectiques*.

Les fragments par lesquels nous avons connu ce fond éclectique dans l'œuvre de Panétius, éveillent parfois l'impression que nous avons à faire ici à quelque chose d'individuel, à quelque chose qui est spécialement propre à Panétius. Surtout le Fragm. 56=83 semble suggérer ceci.

Ceci peut être accepté en partie, de sorte qu'aussi l'explication de ce phénomène doit se trouver partiellement dans les éléments subjectifs, dans la conviction et la sympathie personnelles de Panétius. En raison de l'insuffisance totale de nos sources relatives à cette question, il nous sera difficile de juger de plus près ces facteurs subjectifs.

Cependant dans l'histoire de la philosophie grecque Panétius représente un début, un stimulant¹; en effet, les tendances éclectiques que nous rencontrons dans son œuvre, se font de plus en plus sentir et se développent en un éclectisme dans le vrai sens du mot. Il est donc évident que nous devons aussi considérer ces tendances éclectiques chez Panétius comme un symptôme du temps, c. à d. un symptôme dont nous ne devons pas uniquement chercher les causes dans la *personne* de Panétius, mais que nous devons aussi rechercher dans *l'esprit du siècle* dans lequel il vivait et dans les circonstances sous lesquelles sa philosophie s'est réalisée. Une recherche après les causes de ces tendances éclectiques pourra

¹ Clemens Alexandr., Strom. II, 21 (Fragm. 96) p.e. attribue les formules du τέλος à partir de Panétius à des „νεώτεροι”. — M. SCHÄFER, Diogenes als Mittelstoiker, pag. 174; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 1.

en même temps contribuer à mieux mettre en lumière la place que Panétius occupe dans la philosophie grecque.

En essayant de déterminer les facteurs qui pourraient être la cause du fond éclectique de la philosophie de Panétius, on est involontairement enclin à penser d'abord au caractère de la culture helléniste en général. En effet, nous pouvons considérer Panétius comme une figure helléniste par excellence, parce que plus que tout autre il a été un représentant de la mentalité helléniste et que en lui les grandes tendances de son temps ont vécues et agies.

C'est précisément dans la tendance éclectique qu'on a voulu voir le trait caractéristique prédominant de la civilisation helléniste¹. Car l'hellénisme n'est pas un procès unilatéral; ce n'est pas une simple divulgation de la richesse civilisatrice grecque en dehors des frontières de l'ancienne Hellade. C'est tout autant une prise de contact avec d'autres cultures, de sorte qu'il se produit une action réciproque: une incorporation de bonnes et appréciables valeurs de culture, prises dans d'autres milieux de civilisation. Nous pouvons parler ici d'un procès d'assimilation, au moyen duquel une culture étrangère, hellénisée de forme et d'esprit, fut absorbée dans un substrat grec vivant.

Au fond nous devons considérer la culture helléniste comme une culture mixte, où l'élément grec occupe de beaucoup la place prédominante et normative, mais où des éléments étrangers, non-grecs, imbibés cependant de l'esprit grec, jouent également un rôle. Ce syncrétisme de culture, dont nous pouvons observer les symptômes dans presque tous les domaines, — la langue, l'art dans ses manifestations les plus diverses et peut-être de la manière la plus claire dans la religion — a mis son sceau ineffaçable sur toute la civilisation helléniste.

Nous nous demandons, si peut-être cette tendance de toute la culture contemporaine a été la cause des tendances éclectiques que nous rencontrons dans la philosophie de Panétius et celle d'autres philosophes du second et du premier siècle. — On ne pourra refuser une certaine probabilité à cette proposition; nous croyons cependant devoir remarquer qu'on devra être sur ses gardes ici pour ne pas tirer des conclusions trop hâtives. Nous

¹ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 4.

aussi nous acceptons comme certain que nous avons signalé ici un facteur qui est en rapport avec l'éclectisme dans la philosophie; mais cela ne nous semble pas certain, que nous devons penser ici à un rapport direct et immédiatement causal.

En effet, nous ne devons pas perdre de vue que l'éclectisme philosophique, dont nous rencontrons les tendances dans l'œuvre de Panétius, est d'un autre genre que la mentalité synchrétique de l'hellénisme, dont il a été question plus haut.

Cette dernière mentalité a été la cause principale de ce que toutes sortes d'éléments non-grecs trouvaient une place dans la vie spirituelle de l'homme helléniste. Par contre, il ne s'agit pas dans l'éclectisme philosophique, tel qu'il se manifeste dans l'œuvre de Panétius, d'emprunts d'éléments non-grecs; en opposition avec des systèmes ultérieurs¹, la philosophie de Panétius se trouve complètement basée sur un fond grec; son fond éclectique n'a que la valeur d'un échange réciproque des éléments propres aux écoles séparées *dans le cadre de la philosophie grecque*.

Malgré cette différence essentielle nous croyons pourtant ne pas pouvoir nier un rapport entre les deux phénomènes, tous les deux trouvant, d'après notre opinion, leur cause la plus profonde dans le relèvement *de l'individu*, pour en faire le centre et le but de la civilisation.

Les murs qui protégeaient et encerclaient les πόλεις grecques ayant été démolis, partiellement au sens propre et certainement selon l'esprit, une mentalité complètement changée s'était faite jour. Le temps n'était plus, que la vie de l'homme grec se concentrait dans une vie de cité-état, d'après une idée purement nationale; son énergie n'y trouvait plus un terrain suffisant pour déployer complètement ses forces. En effet, les πόλεις avaient dû céder la place aux monarchies hellénistes non-nationales, où l'influence de l'initiative personnelle et des forces de l'homme individuel n'avaient plus que peu ou pas de valeur pratique; et même là, où les anciennes πόλεις avaient su maintenir leur existence, malgré l'évolution tourmentée du temps, elles avaient été réduites à de petits états,

¹ Nous pensons ici à la philosophie d'Aristobule, au système de Philon d'Alexandrie, qui nous offre un mélange de philosophie grecque et d'éléments juifs. — On trouve dans le Néo-Platonisme également des éléments d'origine orientale.

insignifiants au point de vue politique et à peu près impuissants au point de vue économique. Là aussi l'ancienne vie de la cité grecque avait perdu son éclat.

A cause de cela le *droit civique* perdit sa valeur prédominante¹. Le but de la culture helléniste ne sera plus de faire de l'homme un *citoyen*, mais elle veut avant tout faire de lui un *homme*. Ce n'est pas la collectivité de l'état qui est le but du développement de la culture, mais la formation et la civilisation de l'individu². L'homme helléniste ne se demande plus, comment il peut se rendre le plus utile dans sa qualité de citoyen, comme membre de sa communauté d'état; il se demande où il trouvera la meilleure et la juste façon d'organiser sa vie, où il pourra déployer son activité de la manière la plus fertile au profit de son propre progrès matériel et spirituel.

Forcément cette nouvelle mentalité individualiste entraînait avec elle une attitude plus indépendante vis à vis des différentes valeurs de culture, une indépendance qui trouve son expression dans l'effort éclectique, mentionné plus haut, de la culture helléniste en général, mais qui a aussi mis son empreinte sur l'éclectisme philosophique, dont nous rencontrons les traces dans l'œuvre de Panétius de Rhodes. •

Pour arriver à une détermination aussi juste et aussi nette que possible des relations, nous préférierions ne pas considérer les ten-

¹ Nous trouvons déjà les premières traces de cette évolution au IV^e siècle; alors aussi déjà l'influence d'un individualisme se faisait sentir. Nous signalons en rapport avec ceci le symptôme significatif, que dans la seconde partie du IV^e siècle l'armée de métier est de plus en plus en usage, au lieu que comme autre-fois chaque citoyen était astreint au service. Ce développement n'atteint, d'après nous, son point culminant qu'à l'époque helléniste. Comme chez Platon aussi bien que chez Aristote la politique est encore complètement incorporée dans la philosophie, il en résulte que chez eux c'est encore le but de l'éducation philosophique de transformer l'homme en un citoyen parfait. La pleine valeur de l'individu ne se manifeste tout entière que dans les systèmes hellénistes du Portique et des Epicuriens. Cfr B. N. TATAKIS, o.c. pag. 6.

² Aussi c'est inexact de qualifier l'œuvre principale de Panétius par une phrase „Antikes Führertum" (M. POHLENZ, 1934); ceci éveille l'impression que la tendance de l'œuvre de Panétius serait en principe de caractère politique, tandis qu'en réalité l'élément politique n'occupe qu'une place limitée. Cfr pag. 276-285.

dances syncrétiques de la culture helléniste comme la cause directe de la tendance éclectique dans la philosophie de l'époque helléniste; il nous semble plus juste de réduire les deux phénomènes à une cause commune plus profonde: le relèvement de l'individu comme centre et but de culture et de civilisation. — En ce sens nous pourrions alors parler ici d'une première explication pour les tendances éclectiques dans la philosophie de Panétius.

Nous croyons pouvoir voir dans les rapports mutuels des écoles philosophiques une seconde cause des tendances éclectiques dans l'œuvre de Panétius. E. ZELLER¹ estime que c'est peu probable, que des tendances d'esprit qui réduisent leur origine à un fond commun, puissent garder longtemps les unes vis à vis des autres une attitude soit exclusivement offensive soit exclusivement défensive; d'après son opinion, c'est dans la nature de la chose qu'on arrivait à chercher peu à peu une fusion. — Des représentants et des adhérents ultérieurs de l'une ou de l'autre tendance ne mettent pas en pratique les traits caractéristiques du système de la même manière et certainement pas dans la même mesure que les fondateurs d'une école ou d'une tendance d'esprit; plus que les fondateurs qui dans un certain exclusivisme compréhensible ne verront souvent que ce qu'il y a de spécifique dans leur conviction, ils peuvent être accessibles à ce qu'il y a de bon et d'acceptable dans d'autres systèmes, surtout si ceux-ci remontent en dernière instance à la même origine. Le résultat sera qu'avec le temps un certain estompement se fera sentir, une tendance à atténuer les côtés tranchants des antithèses, et d'appuyer plus sur ce que les différentes écoles avaient en commun.

Comme toutes les tendances philosophiques qui jouent un rôle dans l'époque helléniste, sont plus ou moins une continuation des principes socratiques, on peut s'attendre à ce que le phénomène signalé par E. ZELLER trouve également ici son application. Nous pourrions donc voir un développement organique dans les tendances à niveler les différentes écoles, ainsi qu'elles nous paraissent surtout dans l'œuvre de Panétius. C'est une réflexion, peut-être partiellement inconsciente, mais malgré toutes les querel-

¹ o.c. III, 1 pag. 547.

les vraiment existante sur l'origine commune, — la tradition socratique — qui relie les écoles.

Comme c'est connu, le Portique a continué à bâtir sur des principes cyniques. D. R. DUDLEY¹ a démontré que le Cynisme a été d'origine plutôt *une façon pratique de vivre* qu'une interprétation morale de Socrate. Les anciens Cyniques donnaient des lignes de conduite morale à peu près sans base théorique. Ce ne sont que les Cyniques ultérieurs, et surtout les Stoïciens, qui ont voulu donner à ces éléments pratiques un fondement; pour y arriver ils sont remontés, comme toutes les écoles philosophiques grecques, à Socrate. C'est ainsi qu'une interprétation morale de Socrate forme la base de la philosophie stoïcienne. — A côté de ceci, des éléments platoniciens et aristotéliens ont mis leur empreinte sur la philosophie du Portique, comme celle-ci avait été formée par les fondateurs de l'école, Zénon et Chrysippe. La conception intellectualiste de la vertu p.e. a des caractéristiques platoniciennes², tandis que la physique stoïcienne, et surtout l'idée du λόγος, trahit l'influence aristotélienne³. Mais on ne peut nier que dans l'ancien Portique la tradition cynique se manifeste le plus; dans le rigorisme de Zénon et de Chrysippe elle est vraiment prédominante.

Partant de la loi générale qu'une accentuation exclusive doit provoquer nécessairement une réaction du côté opposé, M. SCHÄFER⁴ a supposé que nous devons considérer les tendances éclectiques de Panétius et d'autres Stoïciens du second et du premier siècles comme „eine Neuformung des stoischen Lehrguts von seinem platonischen Herkunftspol aus”; l'orientation cynique prédominante de l'ancien Portique aurait causé, comme réaction naturelle, une mise en relief de l'antipode.

D'après nous, cette supposition possède une grande dose de probabilité, mais il nous reste une objection à faire à la formule de M. SCHÄFER, où l'on ne tient compte que de l'influence platonicienne; nous aurions aimé voir aussi mentionnée expressément la tendance péripatéticienne. D'un autre côté la manière de dire de M. SCHÄFER est compréhensible: l'influence platonicienne

¹ A History of Cynicism, London 1937.

² pag. 167.

³ pag. 91-92.

⁴ Diogenes als Mittelstøiker, pag. 175.

surpasse en effet celle de l'aristotélisme, comme il paraîtra encore plus tard quand nous parlerons séparément des divers traités de Panétius. En outre, les fragments éveillent l'impression que dans l'antiquité aussi on était d'avis que ce sont principalement des éléments platoniciens qui ont influencé la philosophie de Panétius¹.

En rapport avec ceci nous pourrions poser la question, quelle a été la cause de cette influence plus grande exercée par l'Académie; à quoi il faut attribuer que la tendance académique, plus que l'aristotélisme, a laissé des traces dans l'œuvre de Panétius. — Nous ne nous flattons pas de pouvoir résoudre cette question; peut-être faut-il aussi chercher une cause dans des sympathies personnelles, qui échappent à notre contrôle, et dans des qualités internes de la doctrine. Mais nous voudrions nous demander, si la possibilité n'existe pas de trouver une des causes de ce phénomène dans la querelle entre le Portique et l'Académie, qui au deuxième siècle a été plus violente et plus vive que celle entre le Portique et les Péripatéticiens. Cela peut paraître paradoxal, mais des dissensions mutuelles mèneront d'habitude, après un certain temps, à un rapprochement. Dans les plus vives disputes on se verra souvent obligé de faire ressortir plus vivement des points de rapprochement, pour prévenir ou réfuter par là des attaques exagérées et non fondées; un jour les antithèses frappantes s'affaibliront et ce qui est acceptable dans la doctrine de l'adversaire se détachera mieux. De cette façon une appréciation mutuelle naîtra qui pourra même mener à l'échange et à l'emprunt réciproques d'idées.

Il va sans dire qu'on ne peut pas s'attendre à ce rapprochement au moment où la querelle se montre la plus vive; car alors il en résultera plutôt une irritation qui s'emparera des deux parties, et une condamnation non fondée de tout ce qui est propre à l'adversaire ne sera pas exceptionnelle. — Cependant, quand les plus vives disputes appartiendront au passé et un certain apaisement se fait jour, alors une fécondation mutuelle pourra commencer comme résultat de la querelle.

Sans vouloir pour le moins du monde représenter le cours de ces événements comme certain, nous estimons qu'il n'est pas impossible de voir dans la forte tendance platonicienne dans l'œuvre de Panétius le fruit de la dissension entre le Portique et l'Académie.

¹ Surtout le *Fragm.* 56=83 donne une indication en cette direction.

Pour motiver cette hypothèse nous faisons suivre d'abord quelques particularités historiques. — La grande figure dans cette querelle entre les deux écoles a été Carnéade de Cyrène (\pm 214-129); dans une véhémence et violente polémique il a pris le Portique de son temps sous feu, dans presque chaque domaine. Du côté stoïcien se trouvent principalement comme adversaires Diogène de Babylone et Antipater de Tarse: il est certain qu'eux surtout ont subi le choc¹. Puisque nous savons encore que Carnéade renonça en grande partie à cette querelle contre le Portique au déclin de sa vie², l'époque des disputes les plus véhémentes devra se trouver avant 140-135.

Pour ce qui concerne Panétius, il s'ensuit qu'une très grande partie de sa carrière philosophique est *postérieure* au choc violent entre les deux écoles; donc d'après notre supposition faite plus haut, dans une période, où un rapprochement et un contact mutuel auraient été possibles. C'est ainsi que nous pourrions nous figurer l'activité de Panétius dans des circonstances plus calmes, des circonstances où les fruits d'une querelle peuvent mûrir.

Même si tout cela n'est qu'une hypothèse, elle possède cependant une certaine mesure de probabilité par le fait qu'en ce temps on peut constater des deux côtés des traces d'une influence réciproque. — Déjà R. HIRZEL³ nous fait remarquer qu'on retrouve chez Panétius l'influence de Carnéade. C'est ainsi que nous constatons à plusieurs endroits chez Cicéron⁴, que Panétius s'appropriait des arguments de Carnéade; en outre il est possible que la manière de dire dubitative, sous laquelle Panétius présentait souvent ses opinions⁵, était aussi causée par la violente attaque, lancée par Carnéade contre le dogmatisme stoïcien. — D'un autre côté, nous trouvons dans Clitomaque, le successeur de Carnéade comme chef de l'Académie, un intérêt plus vif pour d'autres systèmes, dont il

¹ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 95; M. SCHÄFER, Diogenes als Mittelstoiker, pag. 175. — Antipater de Tarse doit certainement son surnom „καλαμοβόας” (St. V. Fr. III, pag. 244, Antip. Fragm. 5) à cette polémique.

² Plut. An seni resp. ger. sit, 13, 1, 791A; Cicéron, de Fin. B. et M. III, 12, 41. Cfr E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 550.

³ o.c. I, pag. 240-243.

⁴ Fragm. 72; 83 (cfr Cicéron, De Nat. Deor. III, 13, 32). — A. SCHMEKEL, o.c. pag. 307-309.

⁵ Fragm. 64; 70-71.

possède aussi une connaissance plus profonde que celle à laquelle on peut s'attendre chez un adversaire¹; lui aussi insistait sur le rapport mutuel qui existait entre les différentes écoles.

C'est pourquoi nous pouvons estimer possible sous tous les points de vue que la tendance platonisante dans la doctrine de Panétius ait été causée aussi par la querelle entre l'Académie et le Portique, en d'autres termes qu'on peut l'attribuer pour une partie à l'influence de Carnéade.

M. SCHÄFER² a tâche de démontrer que cette tendance platonicienne se rencontre déjà dans le Portique chez les prédécesseurs de Panétius, surtout dans Diogène de Babylone et dans Antipater de Tarse. — Abstraction encore faite de l'in vraisemblance qu'une reprise de doctrines de l'adversaire ait lieu dans un temps de discussions violentes, les arguments de M. SCHÄFER ne nous semblent pas non plus fort concluants.

En ce qui concerne Diogène, il fonde son point de vue sur les analogies que présentent les fragments de la petite œuvre de Philodème *Περὶ μουσικῆς* avec des endroits des œuvres de Platon. Bien que conclure à une dépendance mutuelle d'analogies plus ou moins grandes dans des textes reste une chose un peu précaire, nous voulons volontiers accepter en ceci la justesse des déclarations de M. SCHÄFER. Mais nous révoquons en doute qu'une analogie éventuelle dans des questions de théorie de musique puisse être citée pour démontrer une tendance soi disant platonisante dans la philosophie stoïcienne de Diogène. Le sujet est trop spécial pour pouvoir servir d'argument sérieux.

M. SCHÄFER croit pouvoir trouver une preuve des sympathies platoniciennes d'Antipater dans la communication faite par Clément d'Alexandrie³, selon laquelle Antipater composa trois livres pour prouver qu'aussi d'après l'opinion de Platon, la vertu seule suffit pour avoir une vie heureuse. Ceci indiquerait une autre attitude à l'égard de Platon que celle que nous rencontrons chez les anciens Stoïciens. — La valeur de cet argument ne nous est pas très claire. Dans l'effort d'Antipater, signalé par Clément,

¹ Diog. Laërce, IV, 67; cfr E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 542;

² Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, München 1934. Diogenes als Mittelstoiker, Philol. XCI (1936), pag. 174-196.

³ Strom. V, 14; St. V. Fr. III, pag. 256, Antip. Fragm. 56.

pour attribuer sa propre conviction stoïcienne à Platon, nous voyons plutôt un élément pour combattre les écoles platoniciennes qu'un élément pour leur faire des avances: selon nous l'intention d'Antipater est de réfuter les arguments de l'Académie en prouvant que son fondateur partageait l'opinion du Portique.

Les arguments de M. SCHÄFER ne nous obligent pas à abandonner l'hypothèse que la tendance platonisante dans la philosophie de Panétius aurait été partiellement le fruit de la querelle entre le Portique et l'Académie.

La figure de Carnéade de Cyrène évoque la pensée de savoir s'il ne serait pas possible d'indiquer une troisième explication pour les tendances éclectiques dans l'œuvre de Panétius. Nous pensons au *scepticisme*, tel qu'il fut soutenu au second siècle par Carnéade et l'Académie.

Le scepticisme absolu qui prétend que l'homme ne saurait atteindre aucune certitude, ne peut naturellement pas être pris en considération ici; avec le temps il entraînera la mort de toute spéculation philosophique. — Mais dès qu'on croira de nouveau pouvoir atteindre une connaissance, sinon certaine, du moins probable et voisinant la certitude, un rapport causal entre le scepticisme et l'éclecticisme ne nous semble pas impossible. D'après nous, E. ZELLER¹ a rendu fort admissible que ce scepticisme, pris comme tel, a pu certainement contribuer à la naissance d'un courant éclectique dans la philosophie.

En effet, le but de la recherche philosophique sous cette compréhension du scepticisme consiste à trouver ce qui est *probable*; et comme on peut considérer comme loi fondamentale du scepticisme qu'aucun système ni aucune tendance ne peut se glorifier de posséder la vérité, il est naturel qu'on aille chercher cette probabilité dans les données de toutes sortes d'écoles philosophiques, où on se réserve à soi-même le droit de prendre une décision concernant le degré de probabilité plus ou moins grand.

Nous acceptons presque comme certain que le scepticisme a été un facteur qui a contribué à la naissance et au développement de l'éclectisme de la philosophie grecque ultérieure. Mais il nous sera difficile de montrer, si ce facteur a été vraiment actif dans Panétius.

¹ o.c. III, 1 pag. 549.

Peut-être trouverions nous un argument dans le fait qu'on rencontre dans Panétius des phrases qui trahissent une tendance sceptique¹. Mais ces données ne nous paraissent pas de nature à pouvoir fonder sur elles un jugement certain dans cette question.

Enfin on pourrait encore se demander si l'orientation sur Rome a pu être un facteur qui a causé la tendance éclectique dans la philosophie de Panétius. Ici aussi E. ZELLER parle d'une cause de l'éclectisme².

Par contre nous sommes d'avis que cette influence romaine n'aura pas tant agi sur le développement *interne* du contenu de la doctrine, que sur la *présentation* pratique, la *forme extérieure* et le *choix déterminé* des sujets dans la doctrine enseignée. Cela ne nous semble pas probable que l'influence des élèves romains ait contribué à ce que p.e. des philosophes étrangers stoïciens aient fait entrer des éléments non-stoïciens dans leurs systèmes; mais à cause de cela ils étaient amenés à mettre plus en lumière et à avancer de préférence certains éléments dans le contenu de leurs systèmes déjà établis, ou en tout cas formés indépendamment de cette influence romaine³. Pour cette raison nous croyons que cette orientation romaine, qui était certainement un facteur qui ne manquait pas d'avoir de l'influence sur Panétius, pourrait mieux être traitée parmi les traits caractéristiques *extérieurs* c. à d. parmi les facteurs qui ont eu de l'influence sur la formulation *extérieure* de la doctrine de Panétius⁴.

Un second trait caractéristique de la philosophie de Panétius nous a été communiqué par Cicéron en ces termes: „nec acerbitatem sententiarum . . . probavit”⁵: un abandon des opinions rigoristes de l'ancien Portique. En général Panétius paraît donc avoir été plus modéré dans ses opinions, pas partisan des doctrines des anciens Stoïciens, qui ne tenaient pas compte de considérations

¹ Fragm. 64; 70-71.

² o.c. III, 1 pag. 550.

³ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 99-101; M. SCHÄFER, Diogenes als Mittelstoiker, pag. 174.

⁴ pag. 59.

⁵ Fragm. 55; E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 581.

pratiques. — Nous pourrions peut-être déduire la même chose de la communication faite par Cicéron dans son *Oratio pro Murena*¹, que Scipion ne reçut pas par l'enseignement de Panétius cette dure mentalité qui ne tenait compte de rien, que beaucoup de Stoïciens avaient fait la leur, mais restait au contraire très doux et modéré de caractère. — D'après nous, le texte de col. 61 du *Stoicorum Index*² est de peu de valeur en cette question: par l'état mutilé du papyrus le texte en est devenu trop peu sûr.

L'abandon des opinions de l'ancien Portique par Panétius aura été partiellement corrélatif au premier trait caractéristique de sa doctrine, trait dont nous parlions déjà plus haut: à mesure que des influences platoniciennes et autres mettaient leur empreinte sur le système philosophique de Panétius, les éléments de la doctrine des anciens Stoïciens seront partiellement supplantés. Pour cette raison nous pourrions en beaucoup de cas considérer les facteurs que nous nommions pour expliquer les tendances éclectiques dans l'œuvre de Panétius, comme les causes indirectes de ce second trait caractéristique de sa philosophie. En ce rapport il faudra spécialement penser aux luttes mutuelles des écoles.

Or nous sommes d'avis que l'abandon du point de vue de l'ancien Portique devra souvent aussi être attribué à des considérations *pratiques*. Surtout sur le terrain de l'éthique les principes fondamentaux étaient de telle nature qu'à l'opposé de ceux-ci la vie pratique devait peu à peu revendiquer ses droits. Ceci a eu comme suite une mitigation des principes éthiques.

On a posé la question de savoir, si ce dernier phénomène ne peut pas être démontré également chez les prédécesseurs immédiats de Panétius³. Nous possédons cependant trop peu de renseignements concernant ces personnages pour pouvoir énoncer une opinion à ce sujet. Vu l'état actuel des données, Panétius est, d'après nous, le premier Stoïcien chez qui nous puissions arrêter un abandon des principes sévères et rigoristes de Zénon et de Chrysippe⁴.

¹ *Fragm.* 60.

² *Fragm.* 57.

³ M. SCHÄFER, *Diogenes als Mittelstoiker*, pag. 194.

⁴ L'opinion plus large qu'avait Diogène concernant le rapport entre le *honestum* et l'*utile* (Cicéron, *De Offic.* III, 12, 51), signalée par plusieurs auteurs, ne peut être avancée ici comme argument. En effet, il ne s'agit pas ici d'une question de principe mais d'une question *casuistique*, Diogène

Selon toute apparence, la supposition faite par O. RIETH¹, que les Stoïciens venant entre Chrysippe et Panétius ne se seraient pas trop écartés de la sévérité des anciens Stoïciens, est exacte, de façon que sous ce rapport aussi nous pouvons considérer Panétius comme un début.

En vertu des deux traits caractéristiques déjà nommés de la philosophie de Panétius, on a voulu faire coïncider avec ce philosophe le commencement d'une nouvelle période dans l'histoire du Portique, une période qui est désignée le plus souvent, depuis A. SCHMEKEL, sous le nom peu expressif de „Moyen Portique”.

M. SCHÄFER² a proposé d'abord d'appeler désormais cette époque dans l'histoire de la philosophie stoïcienne, d'après un des traits les plus caractéristiques, „Στοὰ πλατωνίζουσα”, Portique platonisant. Nous avons déjà présenté plus haut³ nos objections à ce nom d'après nous trop restreint.

De plus, M. SCHÄFER a voulu prétendre que ce n'est pas Panétius mais Diogène de Babylone qui représente le commencement de cette période. Comme il aura paru de notre exposé, les arguments de M. SCHÄFER ne nous semblent pas de nature à pouvoir nous obliger à changer l'opinion traditionnelle. Nous voulons admettre la possibilité que les traits caractéristiques de la philosophie de Panétius et de Posidonius „eine Anstiegskurve haben”⁴; en d'autres termes, que les premières traces faibles du développement ultérieur ont déjà été présentes dans Diogène et dans Antipater. Ceci n'est cependant pas plus qu'une probabilité à priori et des preuves à l'appui font défaut: de sorte que, jusqu'à présent,

restand fidèle à l'ancienne formule du τέλος. — Cfr A. BONHÖFFER, Die Telosformel des Stoikers Diogenes, Philol. LXVII (1908), pag. 582-605.

¹ Grundbegriffe der stoischen Ethik, Berlin 1933, pag. 21 note 1.

² Diogenes als Mittelstoiker, pag. 174-195.

³ pag. 48-49.

⁴ Diogenes als Mittelstoiker, pag. 175. — En rapport avec ceci on peut peut-être penser à la communication faite par Philon (Fragm. 65) que Diogène lui aussi, à un âge plus avancé, doutait de la conflagration du cosmos; sa réfutation partielle de l'astrologie (Fragm. 74; cfr St. V. Fr. III, Diogenes, 36) a également de la valeur ici. Diogène et Antipater appartiendraient-ils aussi aux Stoïciens qui avant Panétius admettaient une différence entre φύσις et ψυχή dans l'homme? Cfr. pag. 99-101.

Panétius doit rester le *premier* philosophe du *Moyen-Portique* ¹.

§ 2 — *Les traits caractéristiques de la présentation de sa doctrine.*

Dans un paragraphe précédent nous avons traité de quelques aspects caractéristiques généraux, qui nous furent transmis ayant rapport à la doctrine de Panétius; des éléments qui doivent être considérés comme inhérents à sa doctrine, comme faisant essentiellement partie de sa conviction philosophique. — A part cela les fragments nous donnent quelques rares indications, qui nous mettent à même de nous former au moins une vague image des propriétés qui appartiennent à la présentation de sa doctrine; des facteurs qui ne provenaient donc pas tant de sa conviction intérieure ou exerçaient une influence sur celle-ci, qu'ils déterminaient la manière dont cette conviction était exprimée. Ces marques distinctives formeront le sujet de ce second paragraphe.

En raison de quelques communications, qui nous sont connues de l'antiquité ², on a tiré la conclusion, que l'intérêt de Panétius se serait surtout tourné vers les terrains pratiques de la philosophie ³; les questions purement spéculatives lui auraient inspiré peu d'intérêt, de façon que dans les traités pratiques de la philosophie il ne s'est non plus montré un théoricien, mais un philosophe qui voulait instruire ses élèves pour la vie, et qui ne voulait pas en faire des professeurs ⁴.

Pour préciser notre point de vue nous voulons d'abord appeler l'attention sur le fait que la philosophie stoïcienne, prise comme telle, était plus orientée vers la pratique que vers le travail d'esprit spéculatif; ceci paraît clairement de la place centrale et prépondérante que l'éthique occupe dans le système stoïcien ⁵. — Il va sans dire, que la disposition d'âme de Panétius doit avoir porté les traits caractéristiques de cette tendance prati-

¹ P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. se sont ralliés à l'opinion de M. SCHÄFER. — W. WIERSMA, *Περὶ τέλους*, Diss. Groningen 1937, pag. 2 se tient à l'opinion traditionnelle.

² Fragm. 62; cfr Fragm. 48; Cicéron, *De Offic.* I, 3, 7.

³ E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 580.

⁴ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, o.c. pag. 212.

⁵ P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 12; 49-50; 88. B. N. TATAKIS, o.c. pag. 7-8; 81-82.

que; c'est la conséquence nécessaire de sa conviction stoïcienne.

Mais la question est de savoir, si dans sa conviction philosophique, Panétius, plus que d'autres Stoïciens, a été partisan d'une restriction à des questions pratiques; si nous devons donc considérer l'orientation vers la pratique comme un trait inhérent de la philosophie de Panétius, qui lui aurait été spécialement et particulièrement propre.

Nous sommes d'avis qu'on ne peut pas avancer des arguments probants pour ceci. En effet, les textes qui annoncent une tendance pratique dans Panétius, ne nous apprennent rien au sujet de la conviction intérieure du philosophe; ils indiquent bien un certain trait pratique, ça et là même populaire, dans son enseignement et dans son travail d'écrivain, mais pour ce qui regarde le point de vue personnel du philosophe on nous laisse dans une ignorance totale. La conclusion d'E. ZELLER que les intérêts personnels de Panétius se bornaient principalement à des questions pratiques, ne nous semble pas justifiée. Nous avons même dans des œuvres comme *Περὶ προνοίας* et probablement encore plus dans les écrits historiques et philologiques, sinon des preuves, au moins des indications, que Panétius avait aussi de l'intérêt pour du travail scientifique purement théorique.

C'est pourquoi il ne nous semble pas motivé de considérer la tendance pratique, qui nous est connue de Panétius, comme un trait caractéristique de sa conviction philosophique — raison pour laquelle nous n'avons pas traité ce sujet dans le premier paragraphe; cependant nous acceptons pour certain que dans plusieurs écrits et dans son enseignement Panétius s'orientait de préférence vers la pratique. Aussi, d'après nous, on peut accepter la tendance pratique comme un trait caractéristique de la *présentation* de doctrine de Panétius; donc comme un facteur qui donnait une forme et une couleur déterminées à la manière selon laquelle il passait sa science à d'autres.

Nous concédons qu'aussi cet effort pour faire fructifier la philosophie, appliquée à la vie pratique, dans un cercle plus large peut en certain cas passer pour généralement stoïcien; la diatribe, comme moyen cynique-stoïcien pour propager parmi le peuple les idées philosophiques, est à cet égard caractéristique pour la mentalité du Portique. La question semble donc légitime, si nous devons

voir cette tendance pratique dans ses *manifestations* scientifiques comme quelque chose de spécialement propre à Panétius. N'est-ce pas plutôt l'esprit généralement stoïcien qui se manifeste ici?

Nous croyons pouvoir maintenir que Panétius possédait à un haut degré la mentalité générale des Stoïciens. Chez lui elle s'est manifestée plus que chez ses prédécesseurs, de sorte qu'à notre avis il s'agit certainement ici d'un trait caractéristique de l'enseignement de Panétius.

Pour motiver cette opinion, les données suivantes peuvent être avancées: dans *De Legibus* III, 6, 14 Cicéron oppose Panétius aux anciens Stoïciens, qui traitaient uniquement „*verbo tenus*”, avec des paroles, les questions concernant l'État; Panétius par contre fit une œuvre „*ad usum popularem*”, à l'usage du peuple¹. Nous ne pouvons concevoir autrement l'opposition mentionnée que comme l'opposition de „théoriquement-scientifique” à „pratiquement-populaire”.

Pour ce qui concerne son œuvre *Περὶ τοῦ καθήκοντος*, Cicéron nous apprend aussi qu'elle devait servir „*ad institutionem vitæ communis*”, à l'enseignement de la ligne de vie de l'homme moyen². D'après nous, c'est justement dans cette détermination du but de l'écrit de Panétius que nous devons chercher en grande partie la raison pour laquelle Cicéron a pris cette œuvre comme modèle pour son *De Officiis*³.

A notre avis nous trouvons aussi dans le *Fragm. 62* une preuve de cette tendance pratique dans le *Περὶ τοῦ καθήκοντος*. Nous constatons là que dans un certain cas Cicéron sacrifie l'exactitude de l'expression philosophique à la clarté, ce qui est bien la première exigence dans un écrit populaire; et il ne s'agit pas ici d'une liberté, qu'il se permet indépendamment de sa source: en ceci il suit l'exemple de Panétius lui-même.

Puisque nous savons de plus que Panétius n'était pas un partisan des subtilités employées dans la discussion, comme elles étaient

¹ *Fragm. 48*. Cfr F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 84.

² Cicéron, *De Offic.* I, 3, 7. — La supposition faite par F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 82, que le livre aurait été fait à l'usage de Scipion, Lélius c.s. ne peut pas être prouvée; le temps de la composition (environ 140) ne peut pas servir d'argument.

³ F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 86.

d'usage chez les anciens Stoïciens¹, nous croyons posséder assez d'arguments pour accepter, que dans une plus grande mesure que ses prédécesseurs Panétius faisait dépendre de considérations pratiques la façon dont il traitait sa philosophie. Une confirmation de ceci pourrait peut-être se trouver encore dans le grand nombre de Romains qu'il comptait parmi ses élèves: des gens que nous connaissons non pas comme philosophes de profession, mais comme gens de la pratique.

Lorsque nous nous demandons quels facteurs ont pu causer cette tendance pratique et même vulgarisante dans la méthode de travail de Panétius, nous viendrons en partie aux mêmes conclusions que dans notre premier paragraphe, lorsque nous avons recherché les causes des tendances éclectiques dans sa philosophie. Ici aussi des éléments subjectifs incontrôlables doivent avoir joué un rôle. L'influence de l'esprit helléniste ne pourra être contesté que difficilement.

A côté de cela, nous croyons pouvoir penser ici surtout à l'influence qui doit avoir émané de l'orientation sur Rome. Surtout en ce qui concerne Panétius dont, comme nous savons, le contact avec les milieux romains était très fréquent, il est fort probable que dans le choix ainsi que dans le développement de ses sujets, il devait s'adapter à l'esprit romain qui était surtout orienté vers la connaissance pratique. E. ZELLER a très exactement fait la distinction suivante de cette adaptation: Panétius tenait d'un côté sciemment compte de l'auditoire et subissait de l'autre côté inconsciemment l'influence de l'esprit romain, c. à d. l'esprit des vainqueurs qui, malgré le fait de leur infériorité en culture, avaient quand même quelque chose à apprendre aux Grecs².

E. ZELLER³ fait la remarque qu'en raison de la tendance pratique et populaire dans la présentation de sa doctrine Panétius faisait des efforts pour traiter ses sujets avec plus de grâce. A l'encontre des anciens Stoïciens qui négligeaient la forme pour exprimer la pensée

¹ *Fragm.* 55.

² E. ZELLER - E. WELLMANN, *o.c.* III, 1 pag. 558. — Concernant la divulgation de la philosophie grecque dans les milieux romains et la part que Panétius y prit, voir pag. 218-222.

³ *o.c.* III, 1 pag. 580.

avec plus de clarté¹, Panétius aurait prêté plus d'attention à la *forme* dont il revêtait ses idées. Aussi F. G. VAN LYNDEN nommait déjà la grâce du style comme un des traits caractéristiques de l'œuvre philosophique de Panétius².

Nous admettons volontiers que le fait de soigner la forme extérieure n'aurait pas pu être autrement qu'avantageux à la réalisation des desseins pratiques de Panétius dans son œuvre philosophique; que ce serait donc très compréhensible si Panétius avait eu pour ce facteur aussi un plus grand intérêt. — Mais d'après nous, rien ne peut être retrouvé avec certitude concernant l'existence véritable de ce plus grand soin pour la beauté de la forme.

On a signalé sa vénération pour Platon³, qui n'était non seulement un philosophe mais aussi un artiste dans le domaine littéraire. Panétius ne l'a pas suivi de si près qu'il ait donné à ses traités la forme du dialogue, mais dans ses travaux d'écrivain il l'aurait toujours eu présent à l'esprit comme son idéal. — Il nous est impossible de considérer cette supposition autrement que comme non fondée, car rien ne nous permet de tirer des conclusions de cette portée des sobres renseignements des *Fragm.* 55-58.

Même l'œuvre tant appréciée, le *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius, ne nous donne pas plus de certitude à ce sujet. On peut, en effet, prendre tout aussi bien et avec plus de droit les paroles laudatives de Gellius⁴ comme ayant trait au contenu; les quelques comparaisons qui se trouvaient dans cet écrit⁵, ne donnent pas le droit de tirer des conclusions concernant la forme; ceci d'autant moins que le livre entier fait une impression très méthodique par les divisions et en devient même ça et là monotone et ennuyeux⁶. La supposition de B. N. TATAKIS⁷, que Panétius n'aurait pas donné de définition de τὸ καθῆκον⁸ pour éviter de cette façon la division méthodique ne peut pas être prise au sérieux.

¹ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 58.

² o.c. pag. 93.

³ *Fragm.* 55-58. B. N. TATAKIS, o.c. pag. 59.

⁴ *Fragm.* 42=116.

⁵ Cfr *Fragm.* 12; 116.

⁶ U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, o.c. pag. 202.

⁷ o.c. pag. 59-60.

⁸ *Fragm.* 39-40.

Nous sommes donc d'avis que nous devons prendre l'affirmation de Cicéron¹, selon laquelle aucun des élèves de Panétius n'aurait osé achever l'œuvre „propter eorum, quae perfecisset (sc. Panaetius), praestantiam”, comme ayant trait non pas à la beauté de la forme mais uniquement à l'excellence du contenu. Son soin particulier pour la forme paraît devoir être compté parmi les fables².

Pour terminer encore quelques remarques concernant l'ordre de succession dans lequel Panétius traitait les différentes parties de sa philosophie.

Diogène Laërce³ nous communique que Panétius plaça, tout comme plus tard son élève Posidonius, la physique au commencement de sa philosophie. Ceci est une innovation: chez aucun des Stoïciens qui nous sont connus et qui étaient des prédécesseurs de Panétius nous ne voyons la physique à la première place. Zénon, Archédème et Eudème placèrent la dialectique d'abord et traitaient ensuite la physique et l'éthique⁴. Chrysippe n'avait pas d'ordre de succession déterminé, mais prenait parfois celui de Zénon tandis qu'ailleurs il traite la physique en dernier lieu après la dialectique et l'éthique⁵.

C'est donc Panétius qui est le premier à placer le traité sur la physique en premier lieu. Ici la question se pose de savoir, si ce nouvel ordre de succession était pour Panétius une question de caractère pratique ou pédagogique, ou bien si c'étaient les données intérieures de la philosophie stoïcienne qui lui donnèrent la conviction que cette classification des traités était la bonne.

Il nous semble très admissible que des considérations pédagogiques ont joué un rôle, mais nous croyons pouvoir quand

¹ Fragm. 35.

² F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 93-94, signale encore la différence entre Cicéron, *De Offic.* I, 4, 11-14 (pris dans Panétius. — Fragm. 98) et *De Fin.* B. et M. III, 5, 16-6, 22 („ex germana stoica ratione”); mais il est très difficile de tirer des conclusions de ceci, ne sachant pas avec certitude jusqu'à quel degré nous devons accepter ici l'adaptation de Cicéron comme cause d'une plus grande élégance.

³ Fragm. 63.

⁴ Diog. Laërce, VII, 40.

⁵ *ibid.* VII, 41.

même donner raison à B. N. TATAKIS¹, quand il dit que Panétius était non seulement un professeur mais aussi un penseur, qui aura donc motivé sa nouvelle méthode d'agir par des raisons intérieures, qui reposent sur sa doctrine. Ce dernier fait est d'autant plus admissible que le Stoïcisme est au fond un système matérialiste et moniste et, en conséquence, devait nécessairement attribuer une très grande valeur à la physique.

Ainsi, malgré la pénurie des renseignements sur Panétius, nous avons trouvé dans les renseignements de Diogène Laërce matière suffisante pour suivre Panétius dans la classification de ses traités philosophiques.

¹ o.c. pag. 101-102.

CHAPITRE IV

CHAPITRES DE LA COSMOLOGIE DE PANÉTIUS

Fragm. 64-78

Vu l'état mutilé du matériel disponible, il n'est pas facile de donner un exposé des vues de Panétius dans le domaine physique. En effet, ce ne sont que quelques fragments qui nous furent conservés et sans exception ces textes donnent des doctrines, dans lesquelles Panétius s'écarterait de la tradition stoïcienne générale. Aussi la seule chose que nous sachions directement et avec certitude de sa physique, c'est un nombre d'innovations dont il était partisan. Cet état des choses nous met dans l'impossibilité de reconstruire un traité cohérent.

Cependant l'état dans lequel se trouvent nos données, nous met devant une difficulté méthodique. Car il faut qu'on se pose la question: comment pourrions nous donner, vu notre matériel mutilé, une image aussi complète et aussi juste que possible des conceptions qu'avait Panétius sur le terrain de la physique?

A. SCHMEKEL¹ et J. KAUSSEN² croyaient ne pas pouvoir faire mieux que de donner une synthèse succincte de la doctrine stoïcienne générale et d'y insérer les innovations spécifiquement panétiennes. Prenant en considération que, malgré tout, Panétius restait Stoïcien³, ces auteurs non seulement considèrent cette méthode comme motivée, mais aussi croient pouvoir tracer de cette façon une image exacte de la physique de Panétius.

Nous avons déjà élevé des objections contre cette méthode de travail⁴. Il nous semble très précaire et insuffisamment fondé de

¹ o.c. pag. 185.

² Physik und Ethik des Panätius, Bonn 1902, pag. 7-8.

³ Fragn. 1; 48; 52-55. - Cfr pag. 41.

⁴ pag. 39-40.

supposer sans d'autres arguments que, à l'exception de quelques innovations qui nous ont été formellement transmises, la doctrine de Panétius correspond à la tradition stoïcienne générale. Pour ce qui concerne quelques dogmes très fondamentaux ceci pourrait peut-être être accepté, mais il ne nous semble pas justifié de vouloir étendre cette supposition au domaine entier de la physique stoïcienne. Qui, en effet, nous garantit que nous sommes au courant de toutes les innovations introduites par Panétius? En outre, notre connaissance imparfaite de la doctrine stoïcienne générale ainsi que les nombreuses différences dans le cadre du Stoïcisme rendent très difficile l'application pratique de la méthode d'A. SCHMEKEL et de J. KAUSSEN.

Mais la plus grande objection que nous ayons à faire contre la méthode de travail des deux auteurs, est que dans leurs exposés ils doivent partir de données hypothétiques, d'éléments qui n'ont été que *vraisemblablement* propres à Panétius; dans ce substrat hypothétique ils intercalent les éléments qui proviennent *certainement* de Panétius. — Cette méthode nous semble à rebours. D'après nous, il serait plus juste de prendre comme point de départ les innovations introduites par lui et de construire la démonstration sur une base reconnue certainement comme panétienne.

Cette méthode ne donne pas la satisfaction voulue et ne pourra jamais aboutir à une reconstruction complète et cohérente de tout le système physique de Panétius; elle a cependant l'avantage que son point de départ est purement panétien et que les hypothèses éventuelles reposent donc sur une base certaine.

Les résultats que nous pourrions obtenir par cette méthode ne paraîtront que maigres en comparaison de ceux que la méthode de travail mentionnée ci-dessus pourrait peut-être donner. Mais nous estimons tout de même de plus grande importance de donner, dans des résultats très modestes, du Panétius cent pourcent, que de troubler, pour obtenir des succès apparents, la doctrine de notre philosophie par des éléments qu'on ne peut pas ou pas certainement lui attribuer.

En partant des innovations dont Panétius était partisan, nous voulons, pour autant que ceci est possible vu l'état de notre matériel, essayer de donner une image digne de confiance de sa doctrine. — En raison de l'étendue de la matière, il nous a semblé souhaitable

d'apporter une division dans notre discussion sur la physique de Panétius. Quoique, d'après l'opinion stoïcienne, on doive aussi compter la doctrine sur l'homme et sur l'âme humaine parmi la physique, nous réserverons cette discussion sur le microcosmos pour le chapitre V, et nous nous bornerons dans le présent chapitre à discuter les questions concernant le macrocosmos. Cette division de la matière à traiter est d'autant plus acceptable que Panétius, en acceptant un cosmos impérissable, rompit le parallélisme entre macro- en microcosmos.

§ 1 - *L'Opinion de Panétius sur l'ἐκπύρωσις du Cosmos.*

Fragm. 64-69

Le Stoïcisme est un système moniste qui ne connaît pas de réalité en dehors du cosmos, et qui croit que tout provient d'un principe existant de toute éternité, sans commencement et sans fin, le $\pi\upsilon\rho$ τεχνικόν. Dans ce feu primitif on distingue une partie active et une partie passive, $\tau\acute{o}$ ποιοῦν et $\tau\acute{o}$ πάσχον; ces ἀρχαί du $\pi\upsilon\rho$ τεχνικόν sont toutes les deux matérielles (σωματοειδής) et inséparablement liées. Il faut, en effet, que nous nous représentions $\tau\acute{o}$ ποιοῦν comme une tension (τόνος) douée de raison et agissante selon des lois raisonnables; ce τόνος pénètre le principe passif, $\tau\acute{o}$ πάσχον¹.

Mais cette tension du principe actif peut être plus forte ou plus faible, elle peut augmenter et diminuer: et selon que le τόνος de $\tau\acute{o}$ ποιοῦν dans $\tau\acute{o}$ πάσχον s'affaiblit, une condensation s'opérera dans le $\pi\upsilon\rho$ τεχνικόν. De cette façon, par la voie de la condensation — ὁδὸς κατῶ, pour parler comme Héraclite² — le feu primitif engendre quatre éléments (στοιχεῖα), le feu, l'air, l'eau et la terre, qui se combinent entre eux de multiples façons et donnent ainsi l'existence aux différents êtres séparés qui forment ensemble le cosmos.

¹ Voir St. V. Fr. passim; surtout I, 98 et II, 413 ont de la valeur ici. Cfr P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 17; E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 148-149.

² Bien que le Portique reprenne la notion de ce terme, le terme lui-même ne se trouve pas dans les textes stoïciens..

Mais cette *ὁδος κατῶ* sera suivie d'une *ὁδος ἀνώ*, d'une réabsorption de tout ce qui existe dans le feu primitif original: comme tout trouve son origine dans le *πῦρ τεχνικόν*, de même tout y retournera (*ἐκπύρωσις*), après quoi le même procès se répétera à l'infini (*παλιγγενεσία*)¹. — Donc, à l'instar d'Héraclite, le Portique

¹ Les fragments disponibles ne donnent pas une image complète et n'ont des opinions stoïciennes sur l'origine et la fin du cosmos. Plusieurs difficultés surgissent, surtout quant à l'*ἐκπύρωσις*. — En effet, il apparaît de différents textes que le Portique acceptait deux sortes de feu, un feu constructeur et vivifiant (*τεχνικόν*) et un feu destructeur, consommant (*ἄτεχνον*); cfr St. V. Fr. I, 120 et 504. La question se pose de savoir, lequel des deux provoque l'*ἐκπύρωσις* du cosmos: tout ce qui existe se résout-il à la fin de chaque période dans le feu primitif métaphysique, ou faut-il penser ici à une *conflagration* mondiale, où le cosmos est *consumé* par le feu empirique? Plusieurs témoignages donnent l'impression que le feu *empirique* destructif provoque l'*ἐκπύρωσις*. C'est ainsi que nous trouvons chez Cicéron, *De Nat. Deor.* II, 118 (St. V. Fr. II, 593) une description de ce procès; Cicéron est partisan du point de vue que finalement le feu des astres consumera (consumere!) tout. De plus nous connaissons l'opinion énoncée par Carnéade sur l'*ἐκπύρωσις* par une objection qu'il avançait contre la doctrine stoïcienne d'un feu éternel (Sext. *Empir. adv. phys.* I, 138): il croit que ce feu, après avoir consumé et absorbé tout, devra nécessairement s'éteindre, parce qu'il ne reste plus de combustibles après la conflagration du cosmos. Comme nous pouvons supposer que Carnéade aura bien été au courant des idées stoïciennes, on est enclin à conclure de cet endroit que le feu empirique est actif durant l'*ἐκπύρωσις*. Par contre il ne faut pas perdre de vue que les adversaires ne sont pas toujours les interprètes les plus dignes de foi d'un système doctrinaire, de sorte qu'il faut tenir compte de la possibilité que Carnéade donne, consciemment ou inconsciemment, une représentation inexacte de la thèse stoïcienne. — Ceci semble d'autant plus acceptable, qu'on a peine à admettre que le cosmos soit détruit par le feu empirique. En effet, l'opinion stoïcienne ne nous dit-elle pas que tout ce qui existe se résout en feu, mais qu'après cela le cosmos provient de nouveau de ce *même* feu? Ici il s'agit donc certainement du feu primitif métaphysique, qui est vivifiant. De plus nous trouvons dans les fragments plusieurs descriptions du procès de l'*ἐκπύρωσις*, où il s'agit d'un accroissement du feu (St. V. Fr. II, 604), ou de la métamorphose de tout ce qui existe dans le feu comme dans un *germe*, une *semence* (St. V. Fr. II, 596; 618). C'est pourquoi cela nous semble certain que durant la conflagration à la fin de chaque période le cosmos se transforme dans le feu *métaphysique*. Nous préférons ne pas parler d'une *conflagration* mondiale, comme e.a. E. ZELLER - E. WELLMANN (o.c. III, 1 pag. 155). Une pareille terminologie mène à une confusion inutile.

Mais d'un autre côté nous pouvons nous demander, si les anciens Stoïciens

accepte une alternance perpétuelle de la διακόσμησις et de l'ἐκπύρωσις; les Stoïciens donnaient cependant une extension à la doctrine d'Héraclite, en tant qu'ils considéraient chaque période comme parfaitement identique à la précédente: de façon complètement pareille le cosmos évoluait chaque fois du feu primitif pour y être réabsorbé perpétuellement de façon parfaitement semblable.

Dans cette cosmogonie assez primitive la doctrine de l'ἐκπύρωσις était un des dogmes les plus caractéristiques. Elle domine dans une forte mesure toute la physique stoïcienne. Le fait que Panétius osât toucher à ce pilier de la doctrine stoïcienne, doit avoir produit un effet très révolutionnaire. Mais ici les données des fragments ne laissent aucun doute: il appert clairement que Panétius s'écarterait, dans ses opinions concernant l'ἐκπύρωσις, du point de vue traditionnellement stoïcien. Tous les témoignages s'accordent en ceci que Panétius n'acceptait pas cette doctrine¹.

Cependant la question se pose: l'a-t-il rejetée? Pour répondre à cette question les témoignages ne sont pas d'accord. — En contradiction avec les Fragm. 65, 66 et 68, qui nous communiquent sans réserve que Panétius acceptait l'indéfectibilité du cosmos, le Fragm. 69 suggère qu'il ne la croyait que vraisemblable (πιθανωτέρον), tandis que le Fragm. 64 parle formellement d'un doute. Vu les données si divergentes, il ne sera pas facile de se prononcer avec certitude sur cette question.

Mais du moment que nous prenons tout en considération et que nous comparons les cinq fragments y ayant trait, il nous semble le plus raisonnable d'accepter que Panétius a *nié* effectivement l'ἐκπύρωσις, et qu'il était convaincu de l'indéfectibilité du cosmos. ont bien tiré toutes les conséquences de leur doctrine sur un double feu. D'abord on ne nous a transmis nulle part en quoi consiste la différence *essentielle* entre les deux feux. On ne nous apprend aucune autre différence que celle de leur *activité* contraire. On n'approfondit pas plus le problème. — De plus il est difficile de déterminer, dans les différents exposés du procès cosmique de la naissance des quatre éléments, la place qui revient au feu élémentaire empirique. On a souvent l'impression que les Stoïciens eux-mêmes n'ont pas su quoi faire de ce double feu. Voir p.e. des textes comme St. V. Fr. II, 579; 580; 581. — Les différents auteurs aussi manquent parfois de clarté à ce sujet. En raison du rapport éloigné que présente cette question avec notre sujet, nous croyons pouvoir renoncer à l'approfondir d'avantage.

¹ Nous pouvons laisser hors de considération le Fragm. 67, qui paraît être assez superficiel. Cfr H. DIELS, *Doxographi Graeci*, pag. 172.

Pour motiver notre point de vue nous croyons pouvoir renvoyer, outre aux *Fragm.* 66 et 68, au témoignage de Philon dans son *De Aeternitate mundi*, 76-88. Philon y parle des *Stoïciens*, qui en vinrent à la conviction que le cosmos devait être indéfectible; entre ceux-ci il cite expressément Panétius. Et comme Philon donne immédiatement après cette communication cinq arguments qui proviennent dudit cercle, nous pouvons accepter qu'on y a aussi inséré du bien provenant de Panétius¹. Nous n'avons pas inséré cette partie parmi les fragments de Panétius pour la bonne raison qu'il nous semble impossible de séparer le bien propre de Panétius des adjonctions étrangères. C'est pourquoi les données de Philon sont inutilisables pour nous. — Cependant ce passage de l'écrit de Philon peut bien démontrer que dans les auteurs, qui lui ont fourni le matériel pour cette série d'arguments, il n'y a pas trace de doute ni d'incertitude, mais que par contre ils étaient tous convaincus de l'indéfectibilité du cosmos. Comme Panétius peut dans une certaine mesure être compté parmi ces auteurs, nous croyons que le texte de Philon donne plus de vraisemblance au fait que Panétius non seulement doutait de l'existence de l'ἐκπύρωσις, mais qu'en effet il la rejetait.

On peut déduire avec probabilité la même chose du fait que Panétius abandonna la doctrine généralement stoïcienne de la survivance de l'âme humaine jusqu'à la fin de la période mondiale². A notre avis, A. SCHMEKEL³ et B. N. TATAKIS⁴ ont supposé de bon droit que Panétius a tiré ici une conséquence de sa négation de l'ἐκπύρωσις du cosmos.

Nous admettons que toutes les difficultés ne sont pas résolues. Les *Fragm.* 64 et 69 laissent entrevoir une autre opinion. Quant au *Fragm.* 69 nous croyons cependant pouvoir remarquer que, malgré sa façon prudente de formuler, Panétius acceptait cette probabilité pour la vérité. De cette façon nous pouvons supposer avec A. SCHMEKEL⁵ qu'il s'agit ici plutôt d'une façon prudente et discrète de s'exprimer que d'un véritable doute concernant le

¹ pag. 256.

² *Fragm.* 83; 84=127. — Cfr pag. 118-119.

³ o.c. pag. 308.

⁴ o.c. pag. 105.

⁵ o.c. pag. 188 nota 1.

contenu de l'assertion. Cette dernière supposition est d'autant plus acceptable parce que nous devons en tout cas tenir compte avec la possibilité que, à cause de la querelle avec le scepticisme académique, Panétius en était arrivé à s'exprimer avec modération¹. C'est pourquoi nous estimons pouvoir accepter que Panétius a rejeté l'ἐκπύρωσις et qu'il était convaincu de l'indéfectibilité du cosmos.

Cependant nous ne pouvons pas nous contenter d'une simple constatation de ce fait; il faut que nous nous demandions, quelle signification Panétius a donnée à cette idée d'indéfectibilité. — Un examen plus approfondi des fragments susdits démontre que, pour exprimer la conviction de Panétius, on se sert de termes comme ἀφθαρτος, ἀφθαρσία, ἀθάνατος, ἀϊδιότης: donc des mots qui, en vertu de leur sens étymologique, indiquent uniquement une survivance ininterrompue, sans communiquer quoi que ce soit concernant le fait, si oui ou non l'existence mondiale aurait *commencé*. Aussi c'est à dessein que nous parlions d'*indéfectibilité*, parce que cette façon de formuler nous semble le plus s'approcher des textes grecs, pour autant que ce terme, lui aussi, nie uniquement la *fin* du cosmos et confirme qu'il *subsistera* toujours.

Les témoignages à notre disposition semblent donc suggérer que Panétius ne s'écartait du point de vue stoïcien que dans la doctrine sur l'indéfectibilité du cosmos et que concernant le *commencement* de l'univers il ne s'est pas prononcé, ou s'est rangé à l'opinion générale des Stoïciens. — B. N. TATAKIS² a renvoyé au Fragm. 83, où l'on nous communique comme thèse de Panétius que tout ce qui est né, tout ce qui a été créé, doit périr. A l'endroit correspondant chez Cicéron on se sert, il est vrai, de cette thèse comme argument pour prouver la mortalité de l'âme humaine: mais de toute la manière de dire il paraît cependant clairement qu'il s'agit ici d'une thèse *générale*, appliquée à un cas spécial. Comme il appert en outre que cette thèse était un bien générale-ment stoïcien et que par les anciens Stoïciens elle était mise en rapport avec la durée de l'existence mondiale³, nous aussi nous sommes d'avis, que nous pouvons la mettre en rapport avec les

¹ Cfr pag. 50.

² o.c. pag. 105.

³ St. V. Fr. II, 589.

conceptions de Panétius sur cette question; c'est pourquoi nous sommes convaincus que Panétius est arrivé à tirer de l'indéfectibilité du cosmos la conclusion d'une existence *sans commencement*. Si le cosmos est indéfectible et sans fin, il ne peut pas avoir été créé, puisque tout ce qui est créé doit aussi périr: nous croyons pouvoir considérer un pareil raisonnement comme panétien. D'après la conception de Panétius, le cosmos doit avoir existé de toute éternité, sans commencement et sans origine.

Les conséquences de cette conviction s'étendent plus loin qu'on ne le croirait au premier abord. — Nous attirons l'attention sur le fait que dans la thèse de Panétius, citée par Cicéron, on n'appuie pas sur le commencement mais sur *l'origine* de l'être: chaque être qui a été créé devra périr. Il s'ensuit que nous devons aussi considérer comme exclue du raisonnement de Panétius une évolution du cosmos impérissable et existant de toute éternité. Et spécialement il ne peut être question que le cosmos se soit développé du feu, puisque Panétius nie *toute* origine.

Quant à nous, nous ne voyons pas d'autre possibilité que celle-ci: Panétius était convaincu que le cosmos *dans son entier* existait de toute éternité¹. *Par ceci on introduit un élément statique dans la physique de Panétius et *il n'y reste plus de place pour l'évolution spécifiquement stoïcienne du cosmos*. — Mais d'un autre côté nous devons appeler l'attention sur le fait que Panétius n'a cependant pas nié *tout* développement ou *toute* dépendance causale dans le cosmos. L'expérience lui apprenait aussi que les êtres individuels, les particularia, naissaient pour périr de nouveau. Ce fait, il ne l'a pas nié². — Aussi lorsque nous disions que, d'après la conception de Panétius, le cosmos *en son entier* devait exister de toute éternité, ceci ne peut être pris que dans le sens, que *les éléments* qui constituent le cosmos ont existé de toute éternité et ne sont sujets ni à une évolution, ni à un développement. A notre avis, B. N.

¹ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 105, attire l'attention sur la communication faite par Epiphane (Fragm. 68), où l'on nomme le cosmos outre ἀθάνατος encore ἄ γ ῆ ρ ω σ.

² Nous attirons l'attention sur les Fragm. 83 et 84 = 127, où Panétius accepte expressément la fin de l'âme humaine; en outre sur le Fragm. 83, qui témoigne de son opinion que l'âme naît.

TATAKIS¹ a tiré de bon droit la conclusion que des *éléments immuables* constituent le cosmos de Panétius, éléments qui existent de toute éternité dans une proportion déterminée et immuable.

La question doit se poser: comment mettre tout cela en concordance avec la conviction stoïcienne de Panétius? Bien que, à cause des données mutilées, une reconstruction du raisonnement de Panétius ne soit pas facile, nous croyons pouvoir avancer avec une certaine probabilité ce qui suit. La différence mutuelle des quatre éléments est déterminé par le degré de tension plus ou moins grand du feu primitif². En effet, les στοιχεῖα ne sont, d'après l'opinion stoïcienne, que certaines façons d'être du feu primitif, y sont pareils en essence et n'en diffèrent que par le τόνος plus ou moins grand de ce feu. Aussi l'évolution des éléments, c. à d. la provenance des uns des autres et la réabsorption des uns dans les autres, doit être considérée comme un accroissement ou une diminution de ce degré de tension.

Comme il appert du système de Panétius qu'il n'y a pas de place pour une telle évolution, nous tenons pour admissible que Panétius a accepté un *état immuable* dans le feu primitif: la tension dans le πῦρ τεχνικόν était permanente, non sujette à augmentation ou à diminution; mais elle n'était pas de force égale dans toutes les parties; dans l'une des parties du substrat³ indéfini, τὸ ποιοῦν est plus fort que dans l'autre. C'est ainsi que de toute éternité quatre éléments existent, divisés d'après le τόνος plus ou moins grand de τὸ ποιοῦν dans le πάσχον indéfini.

Ainsi c'est admissible qu'il y a dans le cosmos de Panétius une quantité inchangeable de chacun de ces στοιχεῖα invariables. En ceci on trouve le fond statique de la cosmologie de Panétius: de toute éternité les éléments existent dans une proportion invariable et fixe. — De la combinaison de ces éléments naissent enfin les

¹ o.c. pag. 137-138 note 4. — A. SCHMEKEL, o.c. pag. 188 note 1, accepte un mouvement circulaire éternel dans l'évolution des éléments. Cependant il ne peut pas avancer d'arguments pour appuyer cette opinion; des endroits cités par lui Stob. I, 20 ne parle pas du tout d'ἀναθυμίασις, tandis que pour aucun motif De Nat. Deor. II, 46, 118 ne peut être attribué à Panétius.

² pag. 65.

³ St. V. Fr. II, 408: „ὅλη τις ἔστιν ἡ ἀπασιν ὕποβλημα ἐν τοῖς στοιχείοις ἡ ἀποίος . . .”

êtres séparés, qui en raison de leur naissance, sont aussi sujets à périr.

Nous admettons que cette interprétation des conceptions de Panétius concernant le cosmos est en partie hypothétique. Comme nos hypothèses reposent cependant sur la base certaine de la doctrine de Panétius sur un cosmos éternel, et font en outre pleinement droit à sa profession stoïcienne, nous sommes d'avis que la reconstruction donnée possède un certain degré de probabilité et qu'elle ne sera pas trop éloignée de la réalité historique.

Nous avons tâché de donner une analyse de la conception qu'avait Panétius concernant un cosmos éternel. On peut cependant s'attendre à ce que cette première dérogation de la tradition stoïcienne, faite à une doctrine aussi fondamentale, ne peut pas être restée sans exercer de l'influence sur d'autres questions capitales et secondaires de la physique stoïcienne. Panétius doit aussi être arrivé à une opinion différente pour d'autres problèmes.

Mais à ce sujet les fragments ne fournissent pas de données formelles; nulle part nous ne trouvons une opinion ou une doctrine de Panétius communiquées *comme conclusion* de sa conviction modifiée concernant la durée de l'existence du monde. Si nous voulons donc acquérir une connaissance plus vaste de la cosmologie de Panétius, nous aurons comme tâche d'essayer de tirer, de façon très circonspecte¹, des conclusions de ses opinions que nous acceptons comme certaines ou presque certaines.

Une première conséquence qu'on croyait pouvoir tirer de la négation de l'ἐκπύρωσις, concerne l'existence d'un *espace vide*, τὸ κένον, en dehors du cosmos². — En raison de l'ἐκπύρωσις, les anciens Stoïciens estimaient son existence nécessaire. En effet, ils étaient d'avis que, durant le procès de la διακόμῃσις, le volume du πῦρ τεχνικόν diminuait, mais qu'il augmentait pendant l'ἐκπύρωσις³. Il fallait donc qu'un espace fût disponible pour l'expansion grandissante du feu. — On comprendra que, pour cette raison, il n'était pas nécessaire que Panétius acceptât τὸ κένον. D'un point de vue purement théorique on pourrait également

¹ Cfr pag. 38-40.

² St. V. Fr. II, 501-508; 521-525.

³ St. V. Fr. II, 537.

déduire de sa négation de l'ἐκπύρωσις la négation de l'existence d'un espace vide. Or, cette construction logique ne nous donne aucune garantie pour la réalité et la question nous reste de savoir, si vraiment Panétius a tiré cette conséquence de sa doctrine. Car il ne s'agit pas ici de doctrines posées contradictoirement l'une vis à vis de l'autre: l'existence d'un espace vide en dehors du cosmos, s'il n'est pas nécessaire, n'est quand même nullement contraire aux vues cosmologiques de Panétius. Il reste donc toujours possible que pour d'autres raisons, qui nous sont inconnues, il ait donné une place à cet espace dans son système.

En raison d'un texte dans Cléomède¹, A. SCHMEKEL² a voulu conclure à une négation réelle de τὸ κένον par Panétius. J. KAUSSEN³ le suit en ceci. — Nous croyons cependant devoir remarquer qu'A. SCHMEKEL s'appuie dans son raisonnement sur la supposition que Panétius et Boethus ont été les *seuls* Stoïciens qui nient l'ἐκπύρωσις, de sorte que le texte de Cléomède y relatif *doit* avoir été dirigé contre eux. Qui cependant peut nous garantir, que cette supposition soit juste et motivée? *Nous ne connaissons pas* d'autres Stoïciens, qui à ce point de vue dérogent aux conceptions générales. Peut-on en conclure, vu la connaissance imparfaite du Stoïcisme, *qu'il n'y en avait pas* d'autres, qui enseignassent la même chose? Certainement non, et ceci d'autant moins que contrairement à ce que nous savons sur les doutes de Panétius par rapport à la valeur de la divination, on ne dit nulle part que Panétius et Boethus étaient les seuls pour arriver dans cette question à une autre conclusion.

D'après nous, la valeur des exposés d'A. SCHMEKEL ne dépasse pas celle d'une hypothèse: il est possible que Panétius ait nié l'existence d'un espace vide, il est tout aussi possible qu'il l'ait accepté. Aussi B. N. TATAKIS⁴ va trop loin en disant que Panétius abandonna la distinction ancien-stoïcienne entre τὸ ὅλον (le cosmos) et τὸ πᾶν (le cosmos avec l'espace vide)⁵.

Pour ce qui concerne le cosmos lui-même, on peut encore déduire

¹ Cycl. Theor. I, 1.

² o.c. pag. 188 note 2.

³ o.c. pag. 14-15.

⁴ o.c. pag. 106.

⁵ Diog. Laërce, VII, 143.

quelques conclusions du rejet de l'ἐκπύρωσις par Panétius. — L'ancien Portique acceptait une position dominante, *une suprématie du feu*. C'était en effet du feu que provenait le cosmos dans son entier, et après chaque période du monde tout ce qui existait serait réabsorbé par ce même feu. D'ailleurs tout ce qui existait n'était au fond rien d'autre qu'une certaine forme du feu ¹.

PH. FINGER ² a attiré l'attention sur le fait, qu'à cause de la négation de l'ἐκπύρωσις par Panétius, il ne peut y avoir de place dans son système pour la suprématie du feu: „es gibt keinen Prinzipat irgend eines Elementes". Il paraîtrait évident que Panétius n'attribuait pas une si grande force au feu, que ce dernier, à la fin de chaque période, serait en état de convertir en feu tout ce qui existait. — Nous croyons devoir signaler ici que PH. FINGER part d'une fausse supposition. Si le Portique parle d'une suprématie du feu, d'où tout provient et où tout retournera, il ne s'agit pas du feu *élémentaire*, mais du feu *métaphysique*, le πῦρ τεχνικόν ³. Aussi pour les anciens Stoïciens il n'y avait pas question d'un „Prinzipat irgend eines Elementes"; ils ne connaissaient qu'un „Prinzipat" du feu *primitif*. Mais dans le système de Panétius aussi tout ce qui existe n'est en somme qu'une certaine forme de ce feu primitif, de sorte que nous croyons ne pas devoir accepter, concernant la suprématie du feu, une dérogation essentielle à la tradition stoïcienne.

Aussi croyons nous ne pas pouvoir accepter comme nôtres les conclusions de PH. FINGER par rapport à la provenance éternelle des quatre éléments ⁴. Nous avons déjà avancé nos arguments pour lesquels nous croyons devoir rejeter une évolution des éléments ⁵. D'après nous, PH. FINGER a traité trop simplement la donnée sur la négation de l'ἐκπύρωσις par Panétius et n'a pas tenu

¹ Cfr pag. 71.

² Die drei kosmologischen Systeme im zweiten Buch von Ciceros Schrift über das Wesen der Götter, Rh. Mus. LXXX (1931), pag. 151-200 passim.

³ Voir pag. 66 note 1. — Ce n'est que pour autant que le feu élémentaire aura été l'élément le plus fin et le plus subtil pour les anciens Stoïciens aussi bien que pour Panétius, qu'on peut lui accorder un *rang* supérieur aux trois autres.

⁴ o.c. pag. 151.

⁵ pag. 70-72.

compte des éléments qui sont donnés concernant cette question par le *Fragm.* 83¹.

En rapport avec ceci, nous devons mentionner la doctrine sur *l'âme de l'univers*. Dans le cours de leur raisonnement anthropomorphe, les anciens Stoïciens voyaient le feu comme l'âme du corps-cosmos, par analogie avec l'âme humaine, qui imprègne le corps humain. Ici aussi il s'agit naturellement du feu métaphysique; cette thèse stoïcienne peut donc être maintenue pour Panétius. Afin d'éviter une confusion avec le feu empirique, la formulation de B. N. TATAKIS, qui dit de l'âme de l'univers, d'après la conception de Panétius: „elle est le *principe actif* (sc. τὸ ποιοῦν) partout présent et partout lié à des corps, inégalement réparti dans l'univers”², nous semble fort acceptable. C'est ainsi que se maintient le Stoïcisme de Panétius et que nous sommes d'accord avec les traits statiques, déjà mentionnés, de sa cosmologie.

Puisque Panétius acceptait un cosmos éternel, l'ancienne doctrine stoïcienne des *périodes mondiales* devait être écartée par lui. Le cosmos de Panétius est éternel: il ne connaît pas une répétition de périodes³; le *retour* éternel d'êtres toujours les mêmes ne peut avoir été enseigné par lui.

Pour Panétius le procès cosmique doit donc être *progressif*: les éléments se combinent d'une façon ininterrompue et de durée éternelle et donnent l'existence aux êtres individuels, qui devront périr un jour pour céder la place à d'autres⁴. Ainsi les événements mondiaux continuent dans un développement éternel.

Tous les chercheurs ont mis en lumière cette conséquence de

¹ Parce que l'argumentation donnée par PH. FINGER, en faveur d'une dépendance du second livre du *De Nat. Deor.* à l'égard de Panétius, est basée en majeure partie sur cette supposition, la valeur en devient déjà fort douteuse. Cfr pag. 240-255.

² o.c. pag. 112.

³ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 106, fait remarquer que Panétius doit avoir eu une conception du *temps* d'un autre genre que les anciens Stoïciens. Les données pour faire une détermination plus exacte font cependant complètement défaut.

⁴ Nous attirons l'attention sur le fait qu'il ne peut pas être question ici d'une contingence complète, telle que Démocrite et Epicure la connaissent. Dans le cosmos de Panétius nous trouvons également un ordre provenant d'une providence douée de raison.

Panétius à l'égard de l'ἐκπύρωσις. Mais on a cependant tâché de préciser plus exactement cet éternel développement. — C'est ainsi qu' A. SCHMEKEL ¹ ainsi que B. N. TATAKIS ² veulent donner l'impression, que Panétius aurait été d'avis que les *espèces* des êtres individuels existeraient éternellement, tandis que seuls les *individus* seraient périssables; il s'agirait donc ici d'une contingence *dans les limites de l'espèce*: l'espèce, prise comme telle, serait éternelle.

Cependant, à notre avis, cette conséquence va trop loin. — Nous avons attiré l'attention ³ sur le fait, que d'un côté Panétius acceptait que les particularia étaient éphémères, mais que par contre il était convaincu que le cosmos dans son entier était éternel. Il s'ensuit que le cosmos n'est pas impérissable *dans son état actuel*. Nous croyons néanmoins bien devoir conclure du sens objectif des fragments qu'il subsistera *en grands traits et essentiellement* dans son état actuel ⁴. Mais nous pensons pouvoir révoquer en doute, si ceci comprend qu'aucune espèce des êtres ne peut disparaître dans le courant des siècles. En ce qui concerne les genres supérieurs — plantes, animaux, hommes — on pourrait peut-être l'accepter; mais des conclusions à plus longue portée nous semblent non justifiées.

Pour motiver son point de vue, A. SCHMEKEL ⁵ se réfère à l'action exercée par la providence dans le cosmos stoïcien. A cause de cette action, le cosmos se trouverait dans l'état de la plus haute perfection, et par là même il devrait être éternel dans cet état. — Nous acquiesçons volontiers à la justesse (logique!) de cette argumentation; nous doutons cependant du fait historique, si Panétius a vraiment tiré cette conclusion. Outre qu'aucun Stoïcien avant lui ne s'est servi de ce raisonnement — malgré la doctrine généralement acceptée d'un cosmos dans l'état de la plus haute perfection, ils le tenaient pour périssable! — nous ne trouvons aucun témoignage qui permette de tirer une telle conclusion.

Enfin il faut encore, signaler que Panétius, en acceptant un

¹ o.c. pag. 187-188.

² o.c. pag. 131.

³ pag. 70.

⁴ En raison du sens objectif des fragments, une existence éternelle des *éléments* seuls ne nous semble pas probable.

⁵ o.c. pag. 187-188.

cosmos éternel, porta un coup à l'interprétation anthropomorphe du *cosmos*, donnée par l'ancien Portique. — En effet, celui-ci se représentait le cosmos comme un être vivant et acceptait un parallélisme entre le cosmos d'un côté et les êtres vivants individuels, en ce cas l'homme, de l'autre. En ce qui concerne Panétius, il ne peut plus être question de cette conception. Pour lui, le cosmos est éternel; les êtres séparés, l'homme y compris, périssent. Il est évident que les causes qui entraînent la destruction des particularia ne peuvent exercer aucune influence à l'égard du cosmos dans son entier. C'est donc pour la première fois que nous constatons ici une attaque contre la *συνπρόθεια*, un des dogmes stoïciens les plus caractéristiques¹. Dans la suite de notre traité nous reviendrons encore sur ce dernier point².

Puissent nos exposés avoir démontré que la première cause de s'être écarté des traditions stoïciennes en physique, se trouve chez Panétius dans la négation de l'*ἐκπύρωσις* et dans l'acceptation d'un cosmos éternel et impérissable. Cette thèse lui a servi de prémisse pour arriver à des conclusions et à des innovations dans le domaine cosmologique.

Mais concernant les arguments, qui l'ont porté à accepter cette prémisse, les fragments ne donnent pas de renseignements certains. Des hypothèses basées sur des données dans l'écrit de Philon De Aeternitate mundi ne nous semblent pas justifiées³; nous devons finir par nous résigner au fait que, vu l'état actuel de notre matériel, une reconstruction du raisonnement de Panétius dans cette question appartient aux impossibilités.

Peut-être Panétius est-il arrivé à une révision de la cosmologie stoïcienne par les contradictions et les inégalités, qui existaient dans les théories de l'ancien Portique sur le cosmos⁴. Des données sûres et concrètes à ce sujet ne sont pas à notre portée. La seule chose qu'on puisse accepter avec certitude, c'est qu'à côté de ses propres arguments la polémique de Carnéade et de Critolaus contre

¹ Cfr B. N. TATAKIS, o.c. pag. 116.

² pag. 84-85.

³ Cfr pag. 255-257. — A. SCHMEKEL, o.c. pag. 308-312, tout comme B. N. TATAKIS, o.c. pag. 103-104, semblent renvoyer aux textes de Philon, comme si on retrouve en ceci uniquement du bien panétien; à notre avis, cette supposition n'est pas motivée.

⁴ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 107.

le point de vue de l'ancien Portique auront exercé leur influence sur sa conviction. Nous connaissons quelques arguments de Carnéade¹, ainsi que de Critolaus², qui étaient dirigés de façon directe ou indirecte contre la doctrine de l'ἐκπύρωσις. Vu la mentalité générale de Panétius³, il est a priori improbable qu'il aura passé ces arguments sous silence.

Il faudra donc tenir compte avec l'influence desdits adversaires. Il sera cependant plus difficile de déterminer, laquelle des deux tendances aura contribué le plus au point de vue de Panétius. En raison du fait que Panétius se représente l'existence du monde sans commencement, on serait tenté de discerner la palme au péripatéticien. Comme l'Aristotélisme présente en outre un caractère moniste prépondérant, une influence péripatéticienne serait d'autant plus acceptable.

§ 2 – *Divination et Sympathie*

Fragm. 70-76

Un second thème, sur lequel les fragments contiennent des informations formelles, se rapporte aux opinions qu'avait Panétius concernant la divination. Il est certain qu'à cet égard aussi il s'écartait de la tradition stoïcienne générale qui attribuait, déjà depuis Zénon et Chrysippe, une haute valeur à la divination, et avait toujours été convaincue qu'il était possible de prévoir et de prédire l'avenir d'après des signes et des phénomènes divers. Si l'on voulait conclure toutefois d'après les données disponibles que Panétius aurait rejeté complètement la divination, on s'en tiendrait à la loi du moindre effort.

Le témoignage des fragments, en effet, n'est pas unanime à cet égard. A côté de quelques textes qui parlent d'une négation inconditionnelle⁴, nous possédons d'autres témoignages qui attestent

¹ Les arguments énoncés par Carnéade ont été dirigés en premier lieu contre l'idée de dieu, surtout l'idée panthéiste qu'avait le Portique; indirectement il déprécia par là également la thèse de l'ἐκπύρωσις et de la παλιγγενεσία. — Cfr Sext. Empir. adv. Phys. I, 138; Cicéron, De Nat. Deor. III, 12, 29-14, 34.

² Philon, De Aeternit. Mundi, 55-75.

³ Fragn. 55-59 = 76.

⁴ Fragn. 68, 73 et 74.

formellement que Panétius aurait seulement douté de la valeur de la divination¹. L'état du matériel dont nous disposons pour résoudre cette question, présente donc une certaine analogie avec celui que nous avons constaté concernant la doctrine de l'ἐκπύρωσις et il faudra donc pareillement nous efforcer ici d'éclaircir la contradiction, pour le moins apparente, des données.

Une étude plus détaillée des fragments dont il s'agit, nous révèle que les communications sur une attitude *sceptique* de Panétius nous viennent de Cicéron. Nous possédons deux textes où Cicéron nous atteste l'existence de ce doute de la façon la plus formelle. A côté de cela Cicéron nous assure cependant² que Panétius, seul parmi les grands philosophes stoïciens, considérait l'astrologie comme sans valeur. Attendu que ce fragment dérive, selon toute probabilité, d'un écrit de Panétius lui-même³, nous pouvons considérer cette dernière communication comme authentique. Aussi il n'existe aucun doute sur les vues qu'avait Panétius à l'égard des données astrologiques; l'ambiguïté signalée dans les témoignages des fragments ne se rapporte qu'aux autres domaines de la divination. C'est donc là que se pose la question de savoir si Panétius a également rejeté ces autres manières de prédiction, ou s'il s'est borné à une attitude sceptique.

Répondant à cette question, A. SCHMEKEL⁴ et après lui J. KAUSSEN⁵ ont accepté que Panétius a effectivement condamné la divination dans son ensemble. Pour motiver son point de vue, A. SCHMEKEL essaie d'enlever toute force de démonstration à ces deux fragments qui parlent seulement d'un doute. Selon lui, Cicéron aurait rédigé son information de cette manière, parce que, dans les dialogues dont il s'agit, il entendait démontrer l'impossibilité d'une connaissance *certaine*: pour pouvoir citer Panétius comme argument, il ne pouvait pas lui faire rejeter la divination tout court, mais il fallait parler de doute. Nous nous demandons en vertu de quels arguments A. SCHMEKEL peut attribuer à Cicéron une semblable méthode de travail. Lorsque Cicéron (Fragm. 70)

¹ Fragn. 70-71.

² Fragn. 74.

³ pag. 257-258.

⁴ o.c. pag. 191 note 1.

⁵ o.c. pag. 22.

allègue précisément le fait du doute où se trouvait Panétius, comme un argument pour réserver son propre jugement, et nous fait savoir en outre (Fragm. 71) que Panétius n'*osait* pas nier tout à fait la possibilité de cette divination et pour cela en doutait, selon ses propres paroles, il nous semble, somme toute, que les informations de Cicéron sont rédigées d'une façon trop nette et trop formelle pour être écartées tout simplement. Nous ne voyons aucune raison de révoquer en doute les communications faites par Cicéron et de supposer chez lui une altération ou une falsification préméditée de la vérité historique. — Puis, il y a l'argument d'A. SCHMEKEL se référant au Fragg. 72, d'où il paraîtrait que Panétius raillait la divination et par conséquent, la condamnait. Cet argument ne nous semble pas plus concluant. Même en doutant Panétius peut demander si c'est Jupiter qui ordonnait aux corneilles et aux corbeaux de croasser. Selon nous, ce texte ne saurait pas prouver, en tout cas, autre chose que le fait que Panétius n'acceptait pas certains signes *déterminés* de la divination, ou qu'il en doutait; il ne peut pas nous donner des informations sur l'opinion de Panétius concernant la divination comme telle.

Tout bien considéré, nous tenons à peu près pour certain que Panétius a seulement *douté* de la valeur de la divination et n'était arrivé à une entière certitude qu'au sujet de l'astrologie. Les communications faites par Diogène Laërce et par Epiphane constituent cependant une objection contre l'opinion que nous venons de formuler, car tous les deux parlent d'une condamnation absolue de la divination tout entière¹. Sans vouloir nier la valeur de ces informations, nous sommes enclin à attacher plus d'importance au témoignage de Cicéron, parce qu'il ressort de plusieurs de ses écrits qu'il connaissait Panétius et que, très probablement, un des écrits de celui-ci était la source où Cicéron puisait en rédigeant son ouvrage De Divinatione. Ne serait-il pas possible, en outre, qu'à l'origine des informations faites par Diogène Laërce et Epiphane il y ait eu la tendance à étendre, sans motif, la condamnation prononcée par Panétius à l'égard de l'astrologie sur tout le domaine de la divination? Dans ce cas, la cause de la contradiction dans les informations concernant cette question consisterait en une géné-

¹ resp. Fragg. 73 et 68.

ralisation, pratiquée par des auteurs subséquents, de la communication faite par Cicéron (Fragm. 74).

C'est pourquoi nous croyons devoir nous tenir de préférence aux communications de Cicéron plutôt qu'à celles de Diogène Laërce et d'Epiphane. — Mais alors se pose la question de savoir en vertu de quels arguments Panétius est arrivé à cette divergence d'opinions à l'égard des différents domaines de la divination; pourquoi, notamment, il rejetait l'astrologie, et révoquait seulement en doute les autres genres de divination.

Pour répondre à cette question, nous voudrions attirer l'attention sur le Fragg. 74. Outre l'information qui nous apprend que Panétius n'admettait pas l'astrologie, nous y trouvons aussi les raisons pourquoi il la considérait comme n'ayant aucune valeur. Ces arguments peuvent, en principe, être ramenés à ces deux-ci: en premier lieu, la distance des astres à la terre est si grande qu'il ne peut être question d'une influence exercée par eux¹; ensuite, la position des astres, à un moment déterminé, n'est pas la même dans tous les lieux de la terre, de sorte qu'on ne saurait parler non plus d'une influence identique exercée partout².

A notre avis, il ressort de l'argumentation de Panétius qu'il s'oppose à la doctrine qui enseigne que les astres auraient une influence réelle sur l'existence des mortels; son argumentation tend à rendre cette influence inadmissible. Du contenu du Fragg. 74 tout entier il appert que les protagonistes de l'astrologie adhéraient à cette opinion, que les astres avaient une puissance telle qu'ils pouvaient déterminer le cours de l'existence des mortels: la position des astres, telle qu'elle était au moment de la naissance, était décisive pour le développement de l'individu et pour les actes et toutes les vicissitudes qui allaient remplir sa vie. Cette influence exercée par les astres ne se réduisait pas, selon les astrologues, à un complexe de *présages* heureux ou malheureux; mais elle doit être considérée comme une *influence efficiente, causale*: les astres

¹ Quae potest igitur contagio ex infinito paene intervallo pertinere ad lunam vel potius ad terram? (II, 43, 92).

² Quodsi eorum vi caelum modo hoc modo temperatur, qui potest eadem vis esse nascentium, cum caeli tanta sit dissimilitudo? (II, 44, 93).

amènent le cours fixé, déterminé, de chaque existence¹. Aussi les astrologues prennent à tâche d'étudier et de décrire la position des astres, afin de pouvoir déterminer ensuite la causalité due aux astres dans chaque cas particulier. C'est à cela que Panétius s'oppose. Il n'est pas un adversaire de l'astronomie², mais il rejette les conclusions que les astrologues veulent en tirer. Il nie absolument la valeur des données présentées par les astrologues, parce qu'il n'admet pas leur point de départ, la base de leurs dissertations. Panétius ne croit pas à une influence causale des astres sur l'existence des mortels. C'est là qu'il faut trouver l'explication de la position qu'il a prise à l'égard de l'astrologie.

Quant aux autres domaines de la divination, la question se pose tout autrement. Il n'y a guère d'adepte de la divination qui ait jamais attribué à la position des intestins d'animaux, ou au vol des oiseaux à droite ou à gauche, ou à d'autres phénomènes du même ordre, une influence *causale* sur les événements ultérieurs. Qui donc aura cru qu'un songe, ou la naissance d'un monstre, fussent *la cause* d'événements déterminés? Une étude même superficielle des données disponibles révélera que tous les phénomènes semblables, d'où les devins, les aruspices, les augures etc. tiraient leurs conclusions, étaient considérés comme des *indices*, des *présages* qui annonçaient un événement futur déterminé. Le rapport entre un phénomène et un événement subséquent n'était pas une relation de cause à effet, mais se trouvait dans l'ordre du présage; c'était un rapport de „signum” à „signatum”. Que cette connexion fût, d'après l'opinion des Stoïciens, une connexion *nécessaire*, il ne fallait pas l'attribuer à la nature des *choses*: elle trouvait sa raison dans la volonté des dieux, la Providence divine, qui faisait précéder des événements *déterminés* par des présages *déterminés*³.

¹ Verum esse censent, perinde utcumque temperatus sit aer ita pueros orientis animari atque formari, ex eoque ingenia mores animum corpus actionem vitae casus cuiusque eventusque *finigi* (II, 42, 89).

² Fragm. 75 et 77.

³ Le „De Divinatione” de Cicéron fournit partout des arguments pour cette thèse. A. SCHMEKEL, o.c. pag. 193, cite quelques passages (II, 14, 33 et II, 15, 35) comme arguments pour une connexion *causale* entre le phénomène et l'événement ultérieur. A notre avis, il ne faut pas tirer cette conclusion-ci des textes précités. Il en ressort seulement que la connexion entre la πρόνοια et le phénomène de divination est dans l'ordre causal;

Il va sans dire qu'il ne faut pas entendre ce qui précède comme si les dieux, dans un arbitraire suprême, donnaient aux hommes ces signes fatidiques; la *πρόνοια* stoïcienne est une *légalité* éternelle, nécessaire, rationnelle et immanente. Aussi la divination s'occupe de signes arbitraires qui se produisent en vertu d'une nécessité naturelle, et qui ont, en qualité de *signes*, une connexion nécessaire avec des événements ultérieurs; elle tâche par une observation continue de ces phénomènes, donc par la méthode inductive, d'acquiescer une idée claire de ce développement naturellement nécessaire, et elle essaie d'établir des lois selon lesquelles ces signes se produisent, afin d'obtenir de cette façon la connaissance de l'événement futur.

Panétius lui-même n'a pas osé nier la possibilité de toutes ces choses ni leur valeur éventuelle. Tout en prenant une position sceptique à l'égard de cette méthode de prédire l'avenir, et même en inclinant vers la négation¹, il n'osait pas la rejeter sans réserve. Nous n'avons pas pu, dans notre exposé, donner une explication peremptoire de cette attitude indécise; on a pu cependant en déduire que la contradiction apparente dans les données des fragments peut être résolue d'une manière satisfaisante: par la différence essentielle qu'on devra constater, selon nous, entre l'astrologie et les autres domaines de la divination, la position différente prise par Panétius à l'égard de chacun des deux est suffisamment motivée.

On a dit² que selon l'opinion stoïcienne la „*συνπάθεια τοῦ ὅλου*” serait la base réelle d'explication pour toute la divination. Attendu que chaque événement, dans quelque partie du cosmos qu'il se passât, avait nécessairement, en effet, sa répercussion sympathique sur les autres parties de l'univers, il était possible de dériver et de prévoir dans certains faits d'autres faits que l'avenir cachait encore.

on n'y enseigne pas que la relation entre le phénomène et la *réalisation* ultérieure doit être également causale. — Cicéron, au contraire, parle expressément d'„ostenditur” (14, 34). — K. DE JONG, *De Stoa, Een Wereld-philosophie*, Amsterdam s.d. pag. 99.

¹ Fragm. 72 et 75. — De ces deux fragments il appert que chez Panétius prédominait une tendance vers une explication naturelle; il n'adoptait pas vite ni facilement une relation de „*signum*” à „*signatum*”.

² A. SCHMEKEL, o.c. pag. 101.

Cette thèse est claire, acceptable sans réserve pour celles des parties de la divination où l'on supposait une connexion causale entre un phénomène et un événement futur; ainsi dans l'astrologie l'influence déterminante des astres peut être expliquée par leur *συμπάθεια* avec les habitants de la terre, et spécialement avec l'homme: tout changement dans la position et le mouvement des astres devait avoir sa répercussion et ses conséquences dans les autres parties du cosmos.

Est-ce que la même explication peut être donnée, toutefois, pour les autres signes qui n'exercent aucune causalité efficiente à l'égard de leur „signatum”? Nous avons déjà signalé le fait ¹ que selon l'idée stoïcienne ces signes dérivent leur valeur et leur signification de la Providence divine; est-ce qu'ici la *συμπάθεια* peut entrer en ligne de compte comme base d'explication?

Il est évident à priori, que, pour les événements mentionnés en dernier lieu, la sympathie ne peut pas être à la base de la même façon que pour les prédictions astrologiques ². Cependant nous sommes d'avis que, même ici, la thèse d'A. SCHMEKEL peut être admise en ce sens que c'est, en effet, une conséquence de la sympathie universelle dans le cosmos que des événements déterminés sont précédés de signes déterminés ³. Ainsi nous pouvons concéder à A. SCHMEKEL qu'il y a, en effet, une connexion entre la divination et la sympathie; la divination est possible, parce que le cosmos constitue un ensemble organiquement cohérent, à ce point que toutes ses parties correspondent entre elles.

On a voulu en conclure que quiconque niait la divination devait nier aussi cette sympathie ⁴. Sans vouloir, pour le moment, donner une réponse à la question de savoir, si cette conclusion peut être tirée *de facto* à l'égard de Panétius, nous croyons d'abord devoir observer que cette conclusion, non accompagnée de réserves, va trop loin. De la négation d'un fait il ne résulte pas la négation d'un

¹ pag. 82-83.

² Cfr K. DE JONG, o.c. pag. 99.

³ Nous faisons remarquer que les légères fluctuations dans les rapports entre la divination et la sympathie pourront trouver leur explication dans le fait qu'on n'a cherché que plus tard, *dans le système*, des arguments pour des données de divination déjà admises auparavant sur la base de l'expérience.

⁴ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 191; J. KAUSSEN, o.c. pag. 20-21.

phénomène qui est considéré comme la cause ou la „ratio” de la donnée rejetée; il s'ensuit seulement que ce phénomène peut être nié *comme cause*, comme „ratio”, donc en tant que cause ou raison; à l'égard du fait lui-même il n'y a pas de conclusions à en tirer, ce fait pouvant être admis pour d'autres raisons. Aussi ce raisonnement a priori ne peut nous servir à rien.

Que peut-on donc déduire des autres données concernant les opinions de Panétius sur la sympathie du cosmos? D'après les fragments, nous ne savons pas seulement que Panétius a rejeté l'astrologie; nous connaissons aussi les arguments qui l'ont amené à adopter ce point de vue ¹. On y constate qu'il ne pouvait admettre la prédiction astrologique, parce qu'il ne croyait pas à la possibilité d'une influence exercée par les astres sur notre globe terrestre. La distance, à son avis, était trop considérable pour cela. Nous possédons donc ici un témoignage formel qui nous prouve que Panétius n'attribuait pas à chaque événement cosmique une répercussion ou un effet qui se produiraient dans d'autres parties de l'univers. Panétius est ici très net dans les termes qu'il emploie; il nie toute „contagio” des astres avec la terre. Il appert de ceci qu'il n'a pas admis la *συνπάθεια τῶν ὅλων* dans le sens absolu et universel où les premiers Stoïciens prenaient ce dogme en le préconisant. Le fait de s'écarter ainsi des opinions ancien-stoïciennes prouve de nouveau ² que le cosmos n'est plus pour Panétius un organisme imaginé sur le modèle de l'homme; dans le système de Panétius il n'y a pas de place pour une explication anthropomorphe du cosmos. La sympathie du cosmos est une autre que celle que nous constatons dans le corps humain.

De cette condamnation d'une influence des astres, déterminante pour toutes choses terrestres, on a tiré cette conclusion que l'homme, selon Panétius, serait *libre* ³. A. SCHMEKEL a cependant déjà fait remarquer que ce terme de liberté ne doit pas être pris dans le sens absolu. En effet, Panétius demeurerait Stoïcien; il était aussi considéré comme tel. Aussi nous ne possédons pas une seule donnée d'où il apparaisse que dans la philosophie de Panétius l'homme

¹ Fragm. 74.

² Cfr pag. 77.

³ Cfr A. SCHMEKEL, o.c. pag. 193-194.

ne fût pas soumis à l'évolution nécessaire et immanente du cosmos. Pour Panétius aussi l'homme a dû constituer une partie du grand tout; comme tel il a dû être imaginé comme étant soumis aux lois rationnelles de l'évolution perpétuelle des deux ἀρχαί. Nous concédons que sur cette soumission de l'homme à la providence stoïcienne immanente, rien de formel ne nous a été transmis; nous faisons cependant observer qu'on ne peut pas conclure de la négation de l'astrologie par Panétius que l'homme fût aussi délivré de cet autre lien.

D'autre part, il ressort du système de Panétius que l'homme est libre d'une influence déterminatrice *venant du dehors*. On peut déduire de plusieurs fragments¹ que les premiers Stoïciens, manquant de conséquence dans leurs principes, en étaient arrivés à localiser la force immanente du cosmos — laquelle déterminait, comme πρόνοια, toute l'évolution de l'univers — dans les astres répandus dans l'éther; d'immanente qu'elle avait été, la πρόνοια était devenue, avec le temps, transcendante². Panétius a délivré l'homme de cette contrainte transcendante des astres, en retournant à l'immanence stoïcienne de la providence. L'homme peut se développer selon la légalité rationnelle de cette πρόνοια sans qu'un événement, indépendant de lui, puisse, une fois pour toutes, déterminer le cours de son existence.

Cela n'empêche pas qu'il peut y avoir des facteurs qui influent sur l'homme. Panétius lui-même signale le climat³ et nos semblables⁴. Cette action cependant n'a pas le caractère d'une influence *déterminante*, ce qu'on peut déduire des termes du *Fragm.* 76, où le climat attique est appelé „ἐπιτηδείως ἐχούσης” par rapport à la naissance d'êtres intellectuellement doués. La même chose peut en être dérivée touchant l'influence exercée par nos semblables: selon les propres paroles de Panétius, l'homme est en mesure de modifier cette influence et de la faire servir à ses propres intérêts⁵.

¹ St. V. Fr. I, 87; II, 913.

² B. N. TATAKIS, o.c. pag. 116.

³ *Fragm.* 76; cfr *Fragm.* 74.

⁴ *Fragm.* 117.

⁵ *ibid.*

Pour finir, il faudra encore poser ici la question de savoir, s'il est possible d'indiquer des influences externes qui auraient amené Panétius à adopter cette position à l'égard de la divination. On pense instinctivement à Carnéade, qui livra un assaut formidable contre les dogmes stoïciens du *fatum* et de la divination. A. SCHMEKEL¹ a démontré que Panétius a été réellement influencé, à cet égard, par Carnéade. Puisqu'ici nous sommes d'accord avec A. SCHMEKEL, nous croyons pouvoir nous abstenir d'une discussion plus détaillée de ses arguments.

§ 3 – *La Théologie de Panétius*

Fragm. 68 en 78

Dans une cosmologie panthéiste un exposé sur la divinité ne pourrait faire défaut: c'est pourquoi nous voulons clore ce chapitre en essayant de donner un résumé des idées que Panétius se formait concernant la divinité.

Le matériel, dont nous devons tirer notre connaissance à ce sujet, est déjà fort incomplet; il n'y a que deux textes dans lesquels on nous communique quelque chose sur le point de vue de Panétius quant à la doctrine sur les dieux. Par surcroît il s'y ajoute, que ces deux communications ne paraissent pas être de source très certaine.

D'abord la question se pose de savoir, si nous pouvons prendre très au sérieux la communication faite par Epiphane: „τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνήρει. ἔλεγε γὰρ φλήναφον εἶναι τὸν περὶ θεοῦ λόγον”².

Le texte, pris comme tel, est plus que clair: une recherche plus approfondie des vues théologiques qu'avait Panétius semble à peu près superflue! F. G. VAN LYNDEN³ en disait cependant déjà: „veritate caret”, sans toutefois alléguer d'arguments pour appuyer cette opinion. Dans un passage violent de son *Doxographi Graeci*⁴, H. DIELS s'oppose en général aux extraits d'Epiphane „quibus nihil in suo genere vitiosius et turbatius”; l'auteur tâche de motiver

¹ o.c. pag. 318-321.

² Fragg. 68.

³ o.c. pag. 73.

⁴ pag. 175-178.

son point de vue en signalant successivement une série de fautes apparentes dans les communications faites par Epiphane. En ce qui concerne l'endroit cité plus haut lui-même, il dit: „unde Panaetium deorum opinionem absurdam dixisse sciverit Epiphanius nescio”¹. — A. SCHMEKEL aussi juge ce texte comme inexact².

Bien que nous ayons à nous mettre en garde contre un point de vue a priori à l'égard d'Epiphane, une attitude réservée vis à vis de cette communication nous semble imposée et justifiée, d'autant plus que nous possédons d'autres données qui témoignent d'opinions différentes. — Ici nous pensons surtout à l'écrit de Panétius *Περὶ προνοίας*; or il est vrai que nous ignorons totalement ce qui peut être le contenu de cette œuvre, mais le titre pourra peut-être nous ouvrir quelques points lumineux. En effet, nous ne rencontrons nulle part que Panétius ait exposé dans cet écrit autre chose que les anciens Stoïciens qui firent paraître une œuvre, dans laquelle ils traitent le même sujet; la seule chose que nous puissions accepter, c'est qu'il aura traité la providence exercée par les dieux. Nulle part on ne nous informe qu'il ait rejeté cette thèse stoïcienne. Aussi nous croyons pouvoir tenir compte de la possibilité que les informations données par Epiphane soient fautives et exagérées.

Après tout ce que nous venons de dire, il ne sera pas facile de retrouver l'opinion qu'avait Panétius en matière de théologie; vu les nombreuses lacunes qui se présentent dans le matériel disponible, cela nous semble même impossible de donner une idée indépendante de l'opinion de Panétius: nécessairement nous devons prendre comme point de départ la tradition stoïcienne générale et, sur la base de ces données, essayer d'examiner, si Panétius s'en est écarté; et si oui, il reste à savoir dans quelle mesure.

En substance la théologie stoïcienne est *panthéiste*: primitivement on identifie la divinité avec l'aspect actif du *πῦρ τεχνικόν*, avec *τὸ ποιοῦν*³; mais la plupart des textes ne font pas cette distinction précise et assimilent sans plus la divinité au feu primitif éternel⁴.

¹ pag. 177.

² o.c. pag. 190 note 3.

³ St. V. Fr. II, 300; 301; 310; 312; 320.

⁴ e.a. St. V. Fr. I, 157; 171; II, 1026; 1027.

L'essentielle conformité de tous les êtres au $\pi\upsilon\rho$ τεχνικόν mène nécessairement à la conséquence, que tout ce qui existe participe dans un degré plus ou moins grand à la nature divine; donc, en quelque sorte, tout peut être appelé divin. — C'est donc ainsi, qu'en principe il devient possible et parfaitement compréhensible que nous rencontrons dans la littérature stoïcienne primitive des textes, où la divinité est assimilée au cosmos¹ comme étant l'évolution totale du feu primitif, au soleil et aux astres comme à des êtres qui conservaient en eux le plus purement la nature originelle du feu primitif, ou, dans des termes plus stoïciens, qui portent en eux le plus fort $\acute{\tau}\acute{o}\nu\omicron\varsigma$ de $\tau\acute{o}$ ποιοῦν. Peut-être constatons nous qu'on insiste encore plus sur le caractère intellectuel du feu et voyons nous la divinité identifiée soit avec la providence qui prend soin de tout et qui dirige tout, soit avec la loi immanente, présente dans le cosmos.

Tout cela est raisonné d'après les théories panthéistes: pour le Stoïcien la divinité est présente dans tout le cosmos, répandue dans toutes les parties de l'univers, comme le miel dans les rayons d'une ruche² ou comme un $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ qui passe à travers tout et l'âme³. Ceci est en principe le raisonnement stoïcien, raisonnement qu'on retrouve dans tous les fragments⁴.

Panétius est-il resté en ceci fidèle aux traditions stoïciennes

¹ Nous signalons surtout les séries d'argumentations concernant la divinité du monde qui se trouvent dans le second livre du *De Nat. Deor.*

² *St. V. Fr. I*, 155.

³ *St. V. Fr. I*, 159; cfr *ibid.* 158.

⁴ L'identification de la divinité au soleil et aux étoiles, donc à des *parties* du cosmos, pourrait produire l'impression que le Portique place la divinité dans un lieu déterminé de l'univers et en vient quand même ainsi inconsciemment à accepter une certaine transcendance de la divinité à l'égard des autres êtres dans le cosmos. Les textes qui fondent l'astrologie et l'influence déterminante des astres sur la divinité des étoiles, pourraient mener à cette interprétation. Nous concédons que la façon dont s'expriment les fragments ancien-stoïciens, laisserait parfois supposer une localisation de la divinité dans le cosmos; d'après nous, on ne peut cependant pas comprendre ceci dans un sens transcendant: par analogie à la doctrine sur l'âme humaine, nous croyons devoir comprendre une apparente localisation de la divinité dans le soleil ou les étoiles non de façon *exclusive*, mais par contre *intensive*: le soleil et les étoiles sont des endroits dans l'univers, où l'activité du principe divin est le plus fort.

primitives? — Après une analyse des données qui sont à notre disposition, B. N. TATAKIS¹ donne comme opinion personnelle: „il semble que Panétius se soit refusé de donner au principe actif le nom de Dieu”; il fonde ce point de vue sur l’information donnée par Epiphane et sur les termes très impersonnels trouvés dans le *Fragm.* 78 (ponunt! non putant!). Bien que, si nous voulons nous servir de ce dernier fragment comme argument, il nous faille tenir compte de la part personnelle que Cicéron a pu avoir dans cette façon de formuler², nous croyons cependant que, vu l’état actuel de notre matériel, il reste peu à objecter au point de vue de B. N. TATAKIS: nous devrions donc compter Panétius parmi les athées. Cependant, à cause de la valeur douteuse des données disponibles, nous n’osons pas l’accepter avec certitude.

Quoi qu’il en soit, nous pouvons dire que l’opinion énoncée par A. SCHMEKEL³, que Panétius aurait identifié la divinité avec les étoiles, ne peut pas être prouvée. A. SCHMEKEL tâchait de rendre acceptable son point de vue en nous signalant quelques endroits du *De Legibus* de Cicéron, où il est question de *dei*⁴; mais d’après les arguments que nous donnerons encore⁵, il n’est pas du tout certain que ces passages aient trait à Panétius, tandis qu’en outre une divinité des astres est déjà rendue très invraisemblable dans le système de Panétius par le fait qu’il nie l’astrologie et l’influence déterminante des étoiles sur les événements dans le cosmos⁶. — Nous pouvons donc accepter comme certain que Panétius s’est écarté du point de vue ancien-stoïcien en tant qu’il n’a pas enseigné une assimilation de la divinité aux étoiles et au soleil.

A côté de la substance panthéiste dont nous venons de traiter, on parle à maintes reprises dans la théologie stoïcienne de *plusieurs* dieux⁷: comme chaque panthéisme par sa nature même ne connaît

¹ o.c. pag. 142.

² Voir cependant I. HEINEMANN, *Poseidonios' metaphysische Schriften* II, pag. 11.

³ o.c. pag. 190.

⁴ I, 7, 21.

⁵ pag. 316-320.

⁶ *Fragm.* 74.

⁷ *St. V. Fr.* I, 152; 528; 534 (où l’on parle d’un *summus deus*); en outre II, 1011-1015; 1017; 1020.

qu'un Dieu, ceci peut provoquer quelque étonnement. Il faut qu'on pose la question de savoir quel position le Portique prenait vis à vis du polythéisme.

Peut-être trouvons nous ce point de vue le plus clairement formulé dans un texte de Lactance¹: „unum esse naturalem Deum dixit, quamvis gentes et urbes suos habeant populares”. A côté de la propre conviction philosophique d'un seul Dieu universel, le Portique laissait de la place pour les innombrables dieux de la religion populaire; il inséra le polythéisme dans son système, qui, en principe, ne pouvait accepter qu'un seul Dieu. — Nous pouvons passer sous silence les motifs qui ont pu exercer leur influence dans ce cas-ci². Un fait est certain: c'est que le Portique a trouvé un moyen pour combiner les éléments bizarres de la religion populaire avec sa conviction philosophique.

Ce moyen, c'était sa physique. — D'après l'idée stoïcienne, comme nous l'avons déjà exposé, tout ce qui existait avait un même principe, le $\pi\upsilon\rho\ \tau\epsilon\chi\nu\iota\kappa\acute{o}\nu$, qui faisait provenir tous les êtres de lui-même comme un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ qui domine et comprend tout. Mais le Portique ne se représentait pas cette évolution comme un développement chaotique d'innombrables êtres du feu primitif. Il se représentait le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ comme peuplé des $\sigma\pi\acute{\epsilon\rho\mu\alpha\tau\alpha}$ de tous les êtres individuels: dans le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ il se trouvait pour chaque être un $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, qui, en son temps, s'en développerait et qui y retournerait en son temps.

Tout comme le cosmos dans son entier était le résultat d'une évolution du $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ universel, de même chaque être individuel était le développement du $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ déterminé qui se trouvait enfermé à cet effet dans le principe universel.

Par cette conviction philosophique on ouvrait la possibilité de pouvoir insérer un polythéisme dans un système panthéiste. Chaque être du cosmos stoïcien était, en effet, le développement d'un $\sigma\pi\acute{\epsilon\rho\mu\alpha}$ divin. Si l'on identifiait le suprême $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ avec Jupiter, le Dieu suprême³, on assimilait les dieux inférieurs de la religion

¹ De Ira Dei, 11; St. V. Fr. I, 164.

² Les motifs donnés par E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. II, 1 pag. 320-321, sont déjà fort douteux; en effet, il est très difficile d'attribuer une valeur éthique aux religions populaires grecque et romaine.

³ Plut. De Stoic. Repugn. 34; Diog. Laërce. VII, 88; Sénèque, De Benef. IV, 7.

populaire aux évolutions des σπέρματα individuels du Λόγος universel, c. à. d. à des parties du cosmos, soit des êtres, soit des énergies. C'est ainsi que Junon a été identifiée avec l'air, Neptune avec l'eau, Vulcain avec le feu¹; dans les Dioscures on voyait les paroles humaines², dans Hermès l'intelligence humaine³ etc. Le monde entier des dieux de Hellas et de Rome a été successivement identifié avec des énergies de la nature, des êtres ou des phénomènes du cosmos. Le rapport, qu'on supposait exister entre un *certain* personnage de la religion populaire et une énergie quelconque ou un être quelconque, trouvait fréquemment son origine dans le nom du dieu ou de la déesse, nom qui devenait souvent l'objet d'une interprétation étymologique trop recherchée. Pour des détails concernant cette explication allégorique de la religion populaire, nous renvoyons au troisième livre du *De Natura Deorum* de Cicéron, au *Compendium* théologique d'Annaeus Cornutus et à d'autres fragments dans I. AB ARNIM⁴: nous pouvons nous contenter ici d'établir que le Portique a essayé d'introduire sa conception philosophique de Dieu dans les mythes de la religion populaire, et qu'il a interprété ces histoires dans un sens naturaliste.

Comme on identifiait Jupiter avec le premier principe de tout ce qui existait, et qu'on faisait des autres dieux populaires les personnifications d'énergies et de réalités dans le cosmos, - qui étaient venues du premier principe et qui en essence ne formaient qu'un entier, la différence *réelle* entre ces dieux était supprimée: ils n'étaient pas plus que des manifestations variées du seul Dieu suprême, comme dans le système moniste du Stoïcisme les êtres existants ne sont que des manifestations d'un seul et même principe: „Stoici dicunt non esse nisi unum deum et unam eandemque potestatem, quae pro ratione officiorum variis nominibus appellatur”⁵. — C'est ainsi que nous croyons pouvoir dire, que le Portique trouvait dans les données de la religion populaire *l'expression allégorique* de sa conception panthéiste, conception qu'elle avait déduite par voie philosophique. En principe le Stoïcisme

¹ St. V. Fr. I, 169.

² *ibid.* 170.

³ St. V. Fr. II, 1079.

⁴ *ibid.* 1061-1100; Cfr E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 334-343.

⁵ St. V. Fr. II, 1070.

me ne connaît qu'un seul être divin et l'on retrouve cette conception purement philosophique dans les fragments qui affirment cette *unité*, tandis qu'il faut considérer les textes, où il s'agit de *plusieurs dieux*, comme représentant une façon populaire de s'exprimer, une adaptation à la religion populaire.

Lorsque nous examinons la position que Panétius aurait prise envers les données de la religion populaire, on pourra bien dire avec certitude, qu'il ne les acceptait pas comme vraies. La communication positive faite par Epiphane „τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνῆλπει” semble trouver sa confirmation dans le caractère rationaliste, qu'on retrouve dans toute l'œuvre philosophique de Panétius, tout comme dans l'attitude générale que prenait le monde philosophique à l'égard de ces mythes et de ces récits. En ceci nous croyons pouvoir suivre Epiphane.

Mais c'est aller trop loin, que de vouloir en conclure que Panétius est arrivé à une condamnation complète de toute explication allégorique¹. A notre avis, il reste fort possible que, malgré sa conviction personnelle, Panétius ait voulu voir conservées pour le peuple les données de la religion populaire et qu'il ait trouvé souhaitable de donner une explication allégorique des histoires qui étaient souvent choquantes et immorales. Nous ne croyons pas pouvoir donner de réponse à ce sujet: car le fait que, dans les fragments qui nous restent de Panétius, on ne trouve rien de ce genre, ne peut pas être allégué comme argument². Surtout en présence d'un matériel aussi mutilé que celui que nous possédons sur Panétius, nous devons être très prudents avec l'argument e silentio. — Aussi ne trouvons nous aucune raison pour admettre que Panétius se soit écarté du point de vue ancienstoïcien pour ce qui concerne l'interprétation allégorique de la religion populaire.

Si nous résumons enfin les minces résultats obtenus par notre examen des idées théologiques de Panétius, notre opinion se borne

¹ E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 587; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 140.

² Le pluriel, rencontré dans le Fragm. 78, ne nous semble pas décisif; car il est possible qu'on doive l'attribuer à l'adaptation faite par Cicéron. En raison de la manière de dire impersonnelle (ponunt), il est en outre fort bien possible que Panétius rende ici non pas sa propre opinion mais celle d'autres.

à ceci: il est presque certain que Panétius s'écartait de la tradition ancien-stoïcienne en tant qu'il n'attribuait aucune nature divine aux astres; mais vu l'état actuel des choses, on ne peut pas résoudre avec certitude la question s'il est allé plus loin et s'il a rejeté la doctrine sur Dieu en son entier.

Mais même au cas que Panétius eût accepté la réalité d'un Dieu, cela semble quand même improbable que la divinité ait eu pour lui une valeur religieuse. D'après notre opinion, B. N. TATAKIS¹ en est arrivé de bon droit à cette conclusion par l'absence presque totale du nom de Dieu dans tout ce que nous possédons de Panétius. Surtout le fait que dans les deux premiers livres du *De Officiis* de Cicéron la divinité ne joue aucun rôle par rapport à la bonne vie, donne à réfléchir à cet égard. D'après nous, on ne peut pas éliminer ce fait en faisant remarquer que, dans son éthique, Panétius veut se borner uniquement à la sphère humaine².

¹ o.c. pag. 141.

² *Antikes Führertum*, pag. 94. — En examinant la théologie de Panétius, nous avons laissé hors de considération le texte de S. Augustin, *De Civit. Dei*, IV, 27; nous en donnerons les motifs pag. 259-261.

CHAPITRE V

L'ANTHROPOLOGIE DE PANÉTIUS

Fragm. 79-89

• D'après la conception stoïcienne, les êtres individuels du cosmos naissent par la combinaison mutuelle des éléments¹. Cependant il n'est pas nécessaire, que les éléments y jouent toujours tous les quatre un rôle. Parfois ce n'en sont que deux ou trois qui entrent dans la constitution d'un être². — Or, parce qu'il faut se représenter les éléments stoïciens comme des phases dans l'évolution du feu éternel et agissant selon des lois rationnelles, on ne peut se faire une image de cette combinaison mutuelle par analogie avec la combinaison des atomes dans, par exemple, le système de Démocrite; en effet, le *ποιοῦν*, doué d'intelligence, est présent et actif dans tous les éléments, de sorte qu'il ne peut pas être question dans le Stoïcisme d'une combinaison purement mécanique de deux êtres. La combinaison des éléments est accomplie par l'action du principe actif qui est présent dans ces éléments et qui maintient aussi plus tard les êtres, nés de cette manière, dans leur état spécifique et individuel. Tout comme le cosmos dans son entier, chaque être individuel a été constitué par le *τόνος* du feu primitif.

C'est dans cette thèse fondamentale de sa physique que le Portique trouvait la possibilité de donner une explication de la diversité disparate des êtres que nous rencontrons dans le cosmos. La distinction faite entre eux et les différents degrés de perfection qu'ils possèdent, ont été expliqués par le degré de tension plus ou moins fort du feu primitif ou, autrement dit, par les diverses manières dont ce feu primitif se manifeste. — En partant de la gradation dans le cosmos, gradation fixée d'après l'expérience, le Portique enseignait que le *πῦρ τεχνικόν* se manifeste dans les

¹ St. V. Fr. II, 581.

² St. V. Fr. II, 413.

êtres anorganiques comme ἔξις, principe d'union et de cohésion¹; dans les plantes il figure comme φύσις, principe de nutrition et de croissance²; dans les êtres doués de sensibilité comme ψυχή, d'où naît la sensation et le mouvement³, tandis que chez l'homme seul cette ψυχή est essentiellement intellectuelle, la plus haute et la plus pure manifestation du feu primitif⁴.

Tout en restant d'accord avec sa conviction moniste, le Portique parvient à classer tous les êtres du cosmos d'après leur degré de perfection et, en arrive ainsi à une progression ascendante, dont chaque chaînon suivant signifie une plus haute manifestation de ce seul ποιοῦν⁵. — Il paraît que Panétius, lui aussi, a rangé d'après ce principe les différents êtres du cosmos⁶. Bien que la spéculation stoïcienne classe *tout* ce qui existe dans un ordre déterminé, et prête en conséquence une certaine attention à *tous* les êtres dans l'univers, la tendance éthique du Stoïcisme rend cependant complètement compréhensible que l'attention va principalement vers l'homme et l'âme humaine. Aussi ne trouvons nous dans la littérature stoïcienne que de très rares données sur les êtres inférieurs⁷. Des informations sur les vues de Panétius par rapport à ces êtres font absolument défaut; il semble impossible de retrouver le moindre indice pour savoir ce que Panétius pensait de ces êtres d'espèce inférieure.

C'est pourquoi, nous faisons suivre après le chapitre qui traite de sa cosmologie, un exposé sur la doctrine de Panétius concernant l'homme. Comme il ne nous reste non plus des fragments de Panétius concernant le corps humain, notre examen devra se borner à ses conceptions sur l'âme humaine.

§ 1 — Φύσις et Ψυχή.

Déjà un examen rapide des fragments disponibles, révèle que Panétius n'attribue pas à l'âme toutes les manifestations de la vie chez l'homme. Le Fragm. 86 affirme formellement qu'il ne

¹ St. V. Fr. II, 368; 714; 716; 1013.

² St. V. Fr. II, 337; 710; 712.

³ St. V. Fr. II, 713; 718.

⁴ St. V. Fr. II, 714; 834-849.

⁵ St. V. Fr. II, 634.

⁶ Fragm. 79.

⁷ St. V. Fr. II, 708-737.

considérerait pas le pouvoir d'engendrer (τὸ σπερματικόν) comme un μέρος de l'âme, mais l'attribuait à la φύσις. — Quelles que soient les conclusions qu'on veuille tirer de cette affirmation, il est certain que Panétius était d'opinion qu'à côté de l'âme un autre principe d'action existait dans l'homme, la φύσις¹. Le *Fragm.* 86a qui est, d'après toute probabilité, en grande partie de Panétius lui-même², nous apprend là-dessus qu'on attribuait à cette φύσις les trois facultés de nutrition (θρεπτική), de croissance (αὐξητική) et celle d'engendrer (σπερματική). C'est donc ainsi qu'un groupe de fonctions vitales a été soustrait à la sphère de l'âme et a été combiné avec un autre principe dans l'homme.

On a voulu voir en ceci, naturellement dans le cadre du matérialisme stoïcien, une tendance dualiste propre à Panétius³: probablement à cause de la polémique de Carnéade⁴, il n'aurait pas voulu attribuer à l'âme lesdites fonctions corporelles, mais il les aurait réduites à un principe inférieur, auquel il donnait le nom de φύσις. De cette façon il se serait approché d'un pas du dualisme et aurait opéré un changement profond dans le système stoïcien.

Nous pouvons admettre qu'on parle ici d'une tendance dualiste dans l'anthropologie de Panétius, du moins en tant qu'on peut se figurer du dualisme dans la philosophie stoïcienne. Mais peut-on affirmer avec certitude que Panétius ait été le *premier* philosophe stoïcien chez qui on rencontre cette tendance dans la doctrine sur l'homme? K. SCHINDLER⁵ affirme avec force cette dernière thèse; mais vu les données disponibles, nous croyons devoir nous demander si dans certains Stoïciens plus anciens des éléments formant cette distinction entre φύσις et ψυχή dans l'homme ne se rencontrent pas non plus.

Avant de répondre à cette question, nous croyons pouvoir affirmer que la tradition *générale* de l'ancien Portique n'a *pas* accepté cette distinction. Elle ramenait toutes les activités à l'âme unique

¹ P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 121.

² pag. 267-268.

³ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 123-125.

⁴ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 326.

⁵ Die stoische Lehre von den Seelenteilen und Seelenvermögen insbesondere bei Panaitios und Poseidonios und ihre Verwendung bei Cicero, München 1934, pag. 42.

et ne connaissait dans l'homme aucun principe qui, indépendamment de la ψυχή, effectuait l'une ou l'autre fonction vitale. Ceci paraît clairement de la doctrine ancien-stoïcienne, qu'à la naissance, la φύσις de l'embryon était transformée en une ψυχή¹. — En outre, nous possédons un texte de Chalcidius², où il dit que les énergies de l'âme se répandent dans le corps et le remplissent tout entier de leur vitalité „nutriendo, adolendo, etc.” On attribue ici à l'âme τὸ θρεπτικόν et τὸ αὔξητικόν, donc des fonctions que Panétius liait avec la φύσις. Comme Chalcidius nomme formellement Chrysippe comme sa source, nous croyons pouvoir conclure de la position que Chrysippe occupait dans l'ancien Portique, que celui-ci, en général, n'acceptait pas dans l'homme une distinction entre φύσις et ψυχή, mais attribuait les fonctions comme le θρεπτικόν et l'αὔξητικόν à l'action de l'âme.

Le fait que ces deux facultés ne sont jamais nommées parmi les parties de l'âme que les anciens Stoïciens acceptaient³, peut nous paraître étrange. Comme nous savons, ils distinguaient dans l'âme, outre le ἡγεμονικόν, les cinq αἰσθήσεις avec le σπερματικόν et le φωνητικόν. Ne peut-on pas conclure de ceci, que l'ancien Portique n'attribuait pas à l'âme les fonctions de croissance et de nutrition? Cela ne paraît-il pas invraisemblable, en effet, que les αἰσθήσεις avec le φωνητικόν et le σπερματικόν sont formellement distingués dans le ἡγεμονικόν, tandis que des fonctions vitales comme la croissance et la nutrition ne sont pas considérées comme μέρη τῆς ψυχῆς? On pourrait avoir l'opinion que le Portique, s'il avait attribué au ἡγεμονικόν aussi ces dernières manifestations de vie, les aurait certainement mentionnées dans la série de parties de l'âme qu'il accepte. — Malgré le fait que tout cela semble fort acceptable, nous croyons cependant ne pas pouvoir suivre ce raisonnement. En effet, un examen plus approfondi de cette doctrine ancien-stoïcienne sur les μέρη τῆς ψυχῆς, révèle que ces parties de l'âme sont, en essence, identiques au ἡγεμονικόν⁴; chaque

¹ St. V. Fr. II, 806.

² ad Tim. 220; St. V. Fr. II, 879.

³ St. V. Fr. I, 143; II, 827-828; 830; 832; 836; 885.

⁴ St. V. Fr. II, 826; 836; 885. — R. PHILIPPSON, Zur Psychologie der Stoa, Rh. Mus. LXXXVI (1937) pag. 152. Cfr P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o c. pag. 22-23; 75-76.

- partie est le ἡγεμονικόν lui-même dans une fonction définie. La différenciation des μέρη n'a lieu qu'en vertu des *organes* du corps, où le ἡγεμονικόν exerce son action. Ni la croissance, ni la nutrition n'étant liées à des organes définis, on peut fort bien admettre qu'elles n'ont pas été nommées séparément dans la série des parties de l'âme; aussi ce fait ne peut pas être une raison pour accepter que ces deux fonctions n'auraient pas été attribuées à l'âme par les anciens Stoïciens.

Quoiqu' il soit certain que l'ancien Portique, en général, ne connaissait pas la différence entre φύσις et ψυχή, différence enseignée par Panétius, nous devons néanmoins nous demander si cette doctrine avait peut-être déjà été soutenue ça et là dans le Portique avant Panétius, de sorte que nous n'aurions pas à faire ici à une innovation spécifiquement-panétienne. — La formulation de la communication faite par Némésius dans le *Fragm.* 86 semble indiquer que Panétius n'a *pas* été le premier, qui acceptât dans l'homme une φύσις distincte de la ψυχή. Némésius dit, en effet, que Panétius, à l'opposé des anciens Stoïciens, attribuait le σπερματικόν à la φύσις: il attribuait une des parties traditionnelles de l'âme à un autre principe. L'innovation de Panétius semble donc consister dans cette différence d'attribution. Car la façon de formuler de Némésius ne donne nullement l'impression que la φύσις *comme telle* fut introduite par Panétius dans l'anthropologie stoïcienne.

D'ailleurs, nous savons par le *Fragm.* 86a et par d'autres données¹ qu'on attribuait à la φύσις, outre le σπερματικόν, les deux fonctions de nutrition et de croissance. Mais ce n'est que du σπερματικόν qu'on nous communique que Panétius l'insérait dans la φύσις, ceci à l'encontre de la tradition stoïcienne. D'après nous, on pourrait conclure de ceci que la nutrition et la croissance y furent déjà attribuées plus tôt. L'innovation de Panétius se réduirait alors à ce qu'il a ajouté une troisième fonction au deux autres fonctions de la φύσις, déjà acceptées par des prédécesseurs stoïciens. Pour cette raison l'acception de la φύσις comme principe de vie séparé, distinct de la ψυχή, ne nous semble pas spécifiquement panétienne, mais semble également déjà avoir été trouvée chez ses prédécesseurs. Or, comme il est certain que la

¹ St. V. Fr. II, 711.

tradition *générale* de l'ancien Portique ne connaissait pas cette distinction, la seule possibilité qui nous reste, d'après nous, est celle d'accepter que, parmi les Stoïciens antérieurs à Panétius, il s'en est trouvé quelques-uns, qui acceptaient bien cette distinction.

Cette opinion semble trouver une confirmation dans un texte de Galien ¹, où l'on dit: *ἅπαν μὲν γὰρ φύτον ὑπὸ φύσεως διοικεῖται· πᾶν δὲ ζῶον ὑπὸ φύσεως τε ἄμα καὶ ψυχῆς*. Ici il s'agit sans contredit également de l'homme: dans *chaque* être vivant on distingue φύσις et ψυχή. — On trouvera peut-être dangereux d'alléguer des textes de Galien pour argumenter en rapport avec des doctrines ancien-stoïciennes. Et nous devons, en effet, tenir compte avec la possibilité que Galien se soit servi d'auteurs néo-stoïciens et que par là même il ne serait pas complètement digne de foi pour ce qui concerne l'ancien Portique. Quant au texte en question nous croyons cependant pouvoir aussi en tirer en pleine sécurité des conclusions pour les *anciens* Stoïciens.

Car Panétius a été, selon toute probabilité, le *premier* pour attribuer le σπερματικόν à la φύσις. Aussi trouvons nous dans la littérature néo-stoïcienne des textes qui distinguent trois fonctions dans la φύσις: θρεπτικόν, αὔξητικόν et σπερματικόν²: l'innovation de Panétius semble donc avoir été acceptée par le Portique. Mais il se trouve que dans la communication, faite par Galien, seuls le τρέφεσθαι et l'αὔξανεσθαι sont attribués à la φύσις; il paraît n'avoir trouvé rien de l'innovation de Panétius dans son auteur. D'après notre avis, il est donc probable que cette communication, faite par Galien, remonte à une source ancien-stoïcienne, soit de façon directe, soit de façon indirecte. Elle pourrait donc servir d'argument pour soutenir la thèse, qu'également parmi les Stoïciens plus anciens il y en a eu, qui acceptaient dans l'homme une différence entre φύσις et ψυχή.

Aussi c'est pour cette raison que nous croyons ne pas pouvoir suivre B. N. TATAKIS et K. SCHINDLER, qui considèrent dans son entier la doctrine sur la φύσις, proposée par Panétius, comme une innovation. Nous estimons qu'il est plus probable que Panétius a

¹ St. V. Fr. II, 718; Nous trouvons la même idée exprimée dans St. V. Fr. II, 716.

² Fragm. 86a; St. V. Fr. II, 711.

continué ici à bâtir sur des éléments qui étaient présents dans l'ancien Portique à côté de la tradition générale¹, et qui y étaient contraires; à cause de l'état défectueux des données il est impossible de retrouver, quels Stoïciens plus anciens ont été les prédécesseurs de Panétius dans la doctrine de la φύσις et quels ont accepté dans l'homme une distinction entre φύσις et ψυχή.

Quoi qu'il en soit, cela reste un fait que l'anthropologie de Panétius a une tendance dualiste. En effet, on ne peut douter du fait qu'il *sépare* vraiment la φύσις de la ψυχή. Le témoignage formel de Némésius: „οὐ τῆς ψυχῆς μέρος", est plus que clair! La φύσις de Panétius n'est pas une partie végétative de l'âme humaine, dans le sens de la doctrine de Platon sur les parties de l'âme²: en contradiction avec Platon, qui ramène à l'âme *toutes* les activités dans l'homme, Panétius considère certaines fonctions dans l'homme comme *exclues* de l'action de l'âme; elles s'exercent indépendamment de l'âme.

Aussi pensons nous qu'il n'est pas exact de parler dans le système de Panétius d'une „âme à trois parties"³: comme avec ces trois parties on a en vue la ψυχή λογική et ἄλογος, en-

¹ Pour appuyer son opinion, K. SCHINDLER, o.c. pag. 75, croit pouvoir trouver un argument dans le Fragm. 79. Dans la classification des êtres existants, qui y est donnée, la distinction principale se trouve entre les plantes (φύσις) et les animaux (ψυχή): Panétius ne divise pas en êtres vivants et êtres sans vie, mais en êtres animés et inanimés (animalia et inanima), de sorte qu'il classe dans un seul groupe principal les êtres anorganiques ainsi que ceux qui vivent de façon végétative. De ce fait K. SCHINDLER a tiré la conclusion que Panétius est d'opinion que la distance entre φύσις et ψυχή est plus grande que celle entre ψυχή ἄλογος (irrationalia) et ψυχή λογική (ratione utentes). Il croit y découvrir la même tendance qui menait Panétius à attribuer à la φύσις certaines manifestations de vie dans l'homme et à les séparer de la ψυχή. Ceci serait une nouvelle preuve pour la thèse, qu'il s'agit ici d'une innovation totale de la part de Panétius. — Abstraction faite de la question de savoir, si cette dernière conclusion est justifiée, nous signalons que la division des êtres individuels, proposée par Panétius, se rencontre également dans des textes ancien-stoïciens (St. V. Fr. II, 714; 722) et que la différence entre φύσις et ζῷον était déjà connue à l'ancien Portique (St. V. Fr. II, 715). C'est pourquoi cela ne nous semble pas justifié de tirer de ce texte des conclusions spécialement au sujet de Panétius.

² A. BONHÖFFER, Epiktet und die Stoa, Stuttgart 1890, pag. 89.

³ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 122.

semble avec la φύσις, cette terminologie prête à la confusion. On ne peut pas éliminer cette confusion par la remarque, faite plus tard, qu'il faut comprendre „l'âme" dans son sens le plus large c. à d. comme la *totalité* des forces vitales et des facultés dans l'homme. En effet, puisque Panétius ne voit pas dans l'âme humaine la totalité des facultés, pour lui la φύσις se trouve hors de l'âme, de sorte qu'il n'y a pas de place dans son système pour la conception d'une âme „prise dans le sens le plus large". Si nous voulons interpréter de la bonne façon les vues de Panétius, nous devons nous représenter la φύσις comme séparée de la ψυχή et on ne pourra pas parler d'une âme tripartite.

Or, les fragments ne nous donnent pas de renseignements pour ce qui concerne la relation exacte qui existe entre φύσις et ψυχή. Nous sommes réduits à faire des hypothèses plus ou moins probables. — Ainsi nous pourrions peut-être tirer quelques conclusions du *genre des fonctions*, attribuées à la φύσις. En effet, les trois fonctions que Panétius attribue à la φύσις, τὸ θρεπτικόν, τὸ αὐξητικόν et τὸ σπερματικόν sont essentiellement corporelles; leur activité se trouve entièrement dans la sphère du corps. Pour cette raison cela semble fort admissible, de considérer la φύσις dans l'homme comme *un principe actif du corps*, qui effectue certaines actions indépendamment de l'âme. Ici nous pouvons être d'accord avec B. N. TATAKIS, qui définit la φύσις comme „le côté actif du corps" ¹. Par ce principe actif le corps possède un certain degré d'indépendance, qui cependant ne peut pas être complet: en effet, dans la philosophie de Panétius l'âme est liée étroitement au corps et remplit ses fonctions en union avec le corps, de sorte que, malgré la séparation de φύσις et ψυχή, l'homme reste une unité, aussi pour Panétius.

§ 2 – Nature et qualités de l'âme

Dans le système matérialiste du Stoïcisme il n'y a pas de place pour une âme immatérielle: avec toutes sortes d'arguments le Portique essaie de démontrer que l'âme humaine est quelque chose de matériel, un corps ². Mais on la tenait bien pour plus parfaite que les autres corps; elle était plus pure, pareille en nature au feu

¹ o.c. pag. 125.

² St. V. Fr. II, 773-800.

primitif éternel, non pas dégénérée sur la *ὁδὸς κατῶ* comme les autres êtres. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les nombreux textes, où l'âme est définie comme un feu ou un *πνεῦμα* ardent ¹.— Même si on ne pouvait songer à considérer l'âme comme transcendante à la matière, la tendance existait néanmoins à la placer aussi haut que possible dans le rang des corps, une tendance qui se manifeste dans l'acceptation par les anciens Stoïciens d'une immortalité relative de l'âme humaine ².

Panétius paraît avoir abandonné cette tendance. Pour lui l'âme n'est plus un *πνεῦμα* sans mélange, plus uniquement du feu, mais il se figure l'âme humaine comme un mélange, une *κρᾶσις* de deux éléments, le feu et l'air ³.

En effet, Cicéron nous apprend que Panétius a défini l'âme comme „*anima inflammata*”. Nous accédons que ce terme en soi pourrait être une traduction de „*πνεῦμα ἐνθερμον*” et n'a pas besoin d'impliquer une dissidence de la tradition stoïcienne ⁴. Cependant, d'après le contexte, il est impossible de comprendre en ce sens la communication faite par Cicéron: il appert clairement qu'il s'agit ici des deux éléments, le feu et l'air, qui constituent l'âme. Là où nous savons, en outre, que Carnéade polémisait contre la doctrine stoïcienne que l'âme se composerait uniquement de feu ⁵, nous pouvons considérer avec une grande probabilité l'influence exercée par Carnéade comme un des facteurs, qui menèrent Panétius à apporter cette modification dans la psychologie stoïcienne ⁶. Puisque le contemporain de Panétius, Boethus de Sidon, partage, lui aussi, cette opinion sur la substance de l'âme humaine ⁷, cette influence exercée par Carnéade sur la psychologie du moyen Portique semble très acceptable.

Mais s'agit-il ici vraiment d'une innovation moyen-stoïcienne? I. VON ARNIM insère parmi les fragments anciens deux textes, où l'on soutient la doctrine que l'âme humaine se composerait d'un

¹ e.a. St. V. Fr. II, 774-775; 777-779; 781-782; 785.

² St. V. Fr. 809-822.

³ Fragm. 82.

⁴ L. STEIN, *Die Psychologie der Stoa I*, pag. 101.

⁵ Cicéron, *De Nat. Deor.* III, 14, 36.

⁶ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 324-325. Cfr cependant G. VERBEKE, o.c. pag. 92-93.

⁷ St. V. Fr. III, Boethus 10.

mélange de feu et d'air¹. — Il faut donc que nous nous demandions, si dans l'ancien Portique aussi on défendait déjà cette doctrine. Malgré les fragments qui ont été insérés par I. VON ARNIM, nous croyons ne pas pouvoir répondre affirmativement à cette question. En effet, lesdits textes furent trouvés chez Alexandre d'Aphrodisia et chez Galien. Il reste donc fort douteux qu'ils aient eu de la valeur pour l'ancien Portique, car il est fort bien possible qu'ils aient été puisés dans la littérature néo-stoïcienne. On ne peut pas avancer d'arguments pour prouver la provenance ancien-stoïcienne de ces textes²; le texte de Galien donne même l'impression d'avoir été emprunté à un auteur qui écrivait du temps où Chrysippe était déjà considéré comme le centre du Portique; il ne peut donc pas être question ici des trois coryphées de l'ancien Portique.

En raison du très grand nombre de textes, où l'on enseigne que l'âme humaine se compose uniquement de feu, nous tenons pour très probable que Panétius a été pour le moins un des premiers Stoïciens qui furent d'avis, que l'âme humaine ne se composait pas uniquement de feu, mais qu'elle se composait de feu et d'air.

Tout en faisant des hypothèses sur cette déviation de la tradition ancien-stoïcienne, on a voulu voir dans ce caractère composé de l'âme humaine la base réelle d'une distinction entre une ψυχή ἄλογος et une ψυχή λογική dans l'homme, laquelle distinction est attribuée à Panétius. C'est à dire qu'on est d'opinion que Panétius divisait l'âme en deux parties: une partie douée de raison, qui correspondrait au feu dans l'âme humaine, et une partie irrationnelle, constituée par l'air³. C'est presque une opinion commune parmi les auteurs⁴ que nous nous trouvons ici en présence d'une déviation réelle du point de vue ancien-stoïcien: Panétius opposait à l'unité de l'âme, enseignée par l'ancien Portique, une division de l'âme

¹ St. V. Fr. II, 786-787.

² Aussi nous ne pouvons pas accepter les arguments proposés par G. VERBEKE, o.c. pag. 69-70.

³ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 195; 203-204; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 121; 124.

⁴ Ce ne sont qu'E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 548 et G. VERBEKE, o.c. pag. 99, qui ne partagent pas cette opinion. Pour d'autres raisons R. PHILIPPSON ne veut pas parler d'une innovation due à Panétius (Panaetiana 3, pag. 353-360); il défend le même point de vue dans son article Zur Psychologie der Stoa, Rh. Mus. LXXXVI (1937), pag. 140-179.

en deux parties, dont l'une serait rationnelle, l'autre irrationnelle.

Pour motiver leur point de vue, les auteurs signalent trois textes, où cette différence est confirmée de façon plus ou moins formelle. Ce qu'il y a de plus clair c'est un passage du second livre des *Tusculanae Disputationes*¹ de Cicéron, où l'on parle de deux „partes, quarum altera rationis est particeps, altera expers”. Tout doute serait complètement écarté, si ce texte avait vraiment été emprunté à Panétius; mais en contradiction avec M. POHLENZ² et R. PHILIPPSON³, nous sommes presque convaincus que Cicéron n'a pas puisé ici dans un écrit de Panétius⁴. Aussi plusieurs auteurs⁵ ne se servent pas de ce texte dans leurs argumentations concernant cette question. — A. SCHMEKEL⁶ croyait pouvoir déduire un argument de la dernière phrase du *Fragm.* 83. Cicéron y réfute les preuves que Panétius avance contre Platon pour prouver la mortalité de l'âme humaine. Il reproche à Panétius de ne pas avoir compris le point de vue de Platon; en effet, quand Platon parle d'une âme immortelle, il entend par là la „mens” (= τὸ λογιστικόν) et pas ces parties „in quibus aegritudines irae libidinesque versentur, quas is, *contra quem haec dicuntur*, semotas a mente et disclusas putat”. A. SCHMEKEL voit Panétius dans „is, *contra quem haec dicuntur*” et comprend alors „haec” comme la réfutation de Cicéron. Mais à notre avis, Cicéron vise ici *Platon* avec sa périphrase „is, *contra quem etc*”, de sorte que „haec” est alors une synthèse des arguments de Panétius, qu'il vient de donner. C'est ainsi que ce texte aussi perd toute sa valeur pour motiver la thèse que Panétius aurait distingué dans l'âme humaine une partie rationnelle et une partie irrationnelle.

Il ne nous reste donc que le passage du *De Officiis* de Cicéron⁷, dont les auteurs se servent comme témoin principal. — Panétius distingue dans l'âme deux „partes” ou „vires”, l'appetitus (= ὁρμή) et la ratio qu'il nous sera bien permis de rendre par λόγος.

¹ II, 21, 47.

² *Antikes Führertum*, pag. 65, note 1.

³ *Panaetiana* 3, pag. 353-354; *Zur Psychologie der Stoa*, pag. 170.

⁴ pag. 285-292. — Cfr E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 584.

⁵ p.e. A. SCHMEKEL, B. N. TATAKIS, K. SCHINDLER.

⁶ o.c. pag. 204.

⁷ *Fragm.* 87=107. — Voir aussi *Fragm.* 88-89.

On se représente le rapport mutuel entre ces „partes” de cette manière, que la ratio doit dominer, l'appetitus obéir. Pourrait-on formuler plus succinctement et plus clairement un dualisme psychologique? Aussi estime-t-on tout doute exclu: à côté de la partie rationnelle de l'âme Panétius doit avoir accepté une partie irrationnelle.

En regardant ce texte de plus près, nous voyons qu'il nous faut tout de même observer une attitude réservée envers cette interprétation généralement acceptée. Nous admettons que Panétius estimait nécessaire une *subordination* de la ὁρμή au λόγος. Reste cependant à savoir, comment il faut entendre ceci; cela comprend-il vraiment, que la ὁρμή doit être considérée comme *irrationnelle*? Nous nous demandons, si un rapport de diriger et d'obéir entre deux éléments *rationnels*, surtout dans un système stoïcien, doit être jugé comme complètement impossible. — Comme de plus le Fragm. 87=107 provient d'un traité *éthique*, des conclusions *psychologiques* ne nous semblent justifiées que sous la plus grande réserve. En ce qui concerne ce texte, nous croyons que c'est très bien possible que le principe moral, donné ici, est fondé sur des faits dus à l'expérience: Panétius constate que deux facteurs sont actifs dans l'homme, ratio et appetitus, la force de pensée et les appétits; sans se prononcer quant à la *nature* intérieure de ces deux éléments, il soutient, sur des bases éthiques, la thèse que les appétits doivent être assujettis à la force de pensée. D'après nous, le Fragm. 88 où Panétius défend le même principe éthique, mais parle resp. de cogitatio et d'appetitus, peut démontrer aussi que Panétius n'a pas l'intention de faire ressortir ici spécialement le fait qu'un des facteurs est ou n'est pas rationnel. Il met les appétits et la pensée les uns à côté de l'autre et veut que la pensée domine les appétits: qu'il ait, en agissant ainsi, fait implicitement un facteur irrationnel de la ὁρμή, ne nous semble pas très clair.

Avec cela il se pourrait fort bien que les fragments 87=107 et 88, tout comme ils se trouvent devant nous, aient été écrits par un partisan de la tradition ancien-stoïcienne. En effet, les anciens Stoïciens connaissaient aussi le principe moral que les appétits dans l'homme doivent être dominés par la raison. A part de la tendance générale de leur éthique, cela peut se conclure aussi de leur doctrine sur les πάθη. Si l'ancien Portique définit les πάθη comme des

ὀρμαὶ πλεονάζουσai¹, qui, d'après son opinion, ne peuvent pas être acceptées, il veut aussi qu'on les comprenne dans le sens de ὀρμαὶ ἀπειθεῖς τῷ λόγῳ²; dans les fragments aussi, où l'on traite les πάθη comme des ὀρμαὶ ἄλογοι, il faut interpréter ἄλογος comme „non soumis au λόγος”³. Les πάθη sont des ὀρμαί, appetitus, qui ne sont plus soumis aux normes que la raison donne pour les actes moraux et c'est dans cette insubordination que réside ce qu'il y a de condamnable dans les πάθη. — D'après nous, cette doctrine sur le πάθος, proposée par les anciens Stoïciens, repose sur la même base éthique que celle que nous voyons présentée par Panétius dans les *Fragm.* 86, 87=107 et 88. Tout comme pour Panétius, cela semble pour l'ancien Portique un principe fondamental de l'éthique, que dans l'homme la raison doit dominer les appétits, que les appétits dans l'homme doivent être dominés par la raison.

Vu cet état des choses, il est fort douteux à notre avis, qu'on puisse conclure des fragments 87=107-89, que Panétius en formulant ce principe s'écartait de la tradition ancien-stoïcienne. En contradiction avec les interprétations presque généralement acceptées, nous tenons pour certain que Panétius formule et défend dans ces fragments un principe généralement stoïcien, de sorte qu'on ne peut pas parler d'une innovation faite par lui.

En effet, si nous acceptons cette dernière assertion et partons dans nos raisonnements du point de vue qu'ici Panétius est d'accord avec ces prédécesseurs, la question, s'il faisait de la ὀρμή dans l'homme un facteur irrationnel, prend un tout autre aspect. Car si l'on voulait, à tort d'après nous, répondre affirmativement à cette question, en se basant sur le principe formulé dans les *Fragm.* 87=107-89, il s'ensuivrait, qu'il faudrait aussi accepter pour l'ancien Portique, qu'il a attribué des éléments irrationnels à l'âme humaine. Si par contre nous sommes d'avis que ceci ne peut pas être accepté pour l'ancien Portique, on pourrait en arriver à former un nouvel argument en raison duquel l'interprétation traditionnelle des *Fragm.* 87=107-89 doit être abandonnée. — Comme on ne peut pas (nous l'expliquions plus haut)

¹ St. V. Fr. I, 205-206; III, 377-378; 391; 412; 462; 479.

² St. V. Fr. I, 205-206; III, 377-378; 385; 462.

³ Si formellement exposé dans St. V. Fr. III, 386.

tirer des fragments eux-mêmes la conclusion que Panétius distinguait dans l'âme humaine une partie rationnelle et une partie irrationnelle, le problème se réduit à cette question, si une telle distinction peut être attribuée à *l'ancien Portique*. En ce cas il faudrait comprendre dans le même sens les textes qui se trouvent à notre disposition concernant Panétius, et en arriver à une telle distinction pour Panétius également.

Or, on n'est pas d'accord, en effet, sur la question de savoir si les anciens Stoïciens tenaient l'âme humaine en son entier pour rationnelle ou s'ils ont accepté en elle des éléments irrationnels. — E. ZELLER¹ est d'avis, qu'aussi d'après la conviction ancien-stoïcienne on doit accepter des ὁρμαί irrationnelles dans l'homme. Cependant les textes à l'appui desquels il tente de motiver cette opinion², proviennent tous d'une littérature plus récente, de sorte qu'A. SCHMEKEL³ a cru pouvoir réfuter l'argumentation d'E. ZELLER en faisant remarquer, qu'il avait inséré dans la doctrine ancien-stoïcienne des éléments néo-stoïciens et surtout des éléments de Posidonius. Abstraction faite de la justesse de cette remarque faite par A. SCHMEKEL, nous estimons que les arguments d'E. ZELLER sont inacceptables pour d'autres raisons. Car, d'après nous, il est en effet fautif de vouloir rendre le „ἀπειθῶς τῷ λόγῳ” stoïcien par „irrationnel”, car „vernunftlos” et „vernunftwidrig” n'expriment pas la même chose⁴; tout aussi peu qu'une sujétion mutuelle de deux éléments rationnels⁵, nous estimons qu'une insubordination entre deux facultés douées de raison est à priori impossible. — En raison de cette interprétation, d'après nous non justifiée, E. ZELLER se voit de plus obligé de mettre son point de vue d'accord avec la définition de l'appetitus, donnée par Chrysippe, „λόγος προστακτικὸς αὐτῷ τοῦ ποιεῖν”⁶; pour cette raison il ne veut appliquer cette définition qu'à ces ὁρμαί, qui seraient propres à l'homme seul, c. à d. les appétits rationnels; dans sa définition Chrysippe n'aurait pas eu en vue les ὁρμαί irrationnelles dans

¹ o.c. III, 1 pag. 229.

² St. V. Fr. III, 402; Cicéron, De Fin. B. et M. III, 7, 23.

³ o.c. pag. 327.

⁴ R. PHILIPPSON, Zur Psychologie der Stoa, pag. 153.

⁵ pag. 106.

⁶ St. V. Fr. III, 175.

l'homme. Mais nous sommes d'avis que ceci n'est qu'une supposition, qu'on ne peut rendre acceptable d'aucune façon, et l'argumentation d'E. ZELLER commence ici à présenter des signes inquiétants d'un cercle vicieux.

Aussi R. PHILIPPSON¹ a-t-il cherché de nouvelles voies pour motiver l'opinion, préconisée par E. ZELLER. Dans un article très fouillé, où il parle aussi de la doctrine sur l'âme enseignée par Platon et Aristote, il avance quelques arguments, qui fourniraient la preuve que l'ancien Portique, lui aussi, aurait accepté des facteurs irrationnels dans l'âme humaine. Dans son raisonnement il prend comme point de départ ces fragments où l'on énumère les δυνάμεις du ἡγεμονικόν. Comme nous savons, les anciens Stoïciens y distinguaient quatre δυνάμεις: φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμή et λόγος². L'argumentation de R. PHILIPPSON présente la tendance suivante: si l'ancien Portique acceptait ces quatre δυνάμεις dans le ἡγεμονικόν, la φαντασία, la συγκατάθεσις et la ὁρμή doivent posséder respectivement des qualités par lesquelles elles se distinguent de la quatrième δύναμις, le λόγος; elles ne peuvent donc pas être considérées comme λόγος tout pur, mais doivent contenir en elles des éléments irrationnels³.

Nous devons reconnaître qu'à première vue ce raisonnement paraît admissible; il va de soi qu'on doit accepter une différence entre le λόγος et les trois autres δυνάμεις du ἡγεμονικόν, mais il nous semble qu'ici la question se présente de savoir, si cela justifie la conclusion que ces trois δυνάμεις contiennent des facteurs irrationnels. En effet, les fragments dont nous disposons sont très clairs quant à la nature rationnelle de l'âme humaine. On nous communique aussi bien de Zénon que de Chrysippe qu'ils n'acceptent pas d'éléments irrationnels dans le ἡγεμονικόν de l'homme: „μηδὲν ἔχειν ἄλογον ἐν ἑαυτῷ (sc. τὸ ἡγεμονικόν)⁴. De telles sentences catégoriques semblent s'accorder très difficilement avec le point de vue de R. PHILIPPSON. De plus, nous possédons

¹ Surtout dans son article déjà cité plusieurs fois: Zur Psychologie der Stoa.

² St. V. Fr. I, 143; II, 826; cfr ibid. 839.

³ Zur Psychologie der Stoa, pag. 155.

⁴ St. V. Fr. III, 459: Plutarque commence ce texte par les mots: κοινῶς δὲ ἅπαντες οὗτοι (sc. Στωϊκοί). Nous retrouvons la même pensée dans St. V. Fr. II, 906; III, 259; 471a.

plusieurs textes où le ἡγεμονικόν humain est identifié avec τὸ λογιστικόν, τὸ διανοητικόν, ou est nommé formellement dans son entier λογισμός ou διάνοια¹. — Comme Chrysippe définit de plus la ὁρμή dans l'homme comme une φορὰ τῆς διανοίας², ceci semble indiquer une nature rationnelle. On peut même conclure des fragments que les αἰσθήσεις dans l'homme étaient également considérées comme rationnelles; en effet, nous sommes en possession de textes où l'on affirme avec force l'identité essentielle entre λόγος et αἰσθήσεις³, et où l'on réduit la différence mutuelle à une distinction modale. En outre, nous savons par Diocles Magnes⁴ qu'on prenait pour λογικάι les φαντάσισαι dans les êtres doués de raison, tandis qu'elles seraient irrationnelles dans les ἀλογαζῶα.

En raison de ces données des fragments, nous croyons qu'il sera difficile de motiver la thèse que l'ancien Portique ait connu des éléments irrationnels dans l'homme. — R. PHILIPPSON, lui-aussi, a examiné ces objections et a concédé que les anciens Stoïciens considéraient comme λογικάι toutes les fonctions du ἡγεμονικόν humain. Mais, d'après lui, ceci n'entraînerait pas encore la conséquence, qu'elles seraient aussi toutes *essentiellement* rationnelles. Pour pouvoir maintenir sa manière de voir, il veut faire comprendre le terme „λογικός” dans le sens de „vom λόγος mitbestimmt”⁵; quand l'ancien Portique nomme λογική une fonction de l'âme, ceci ne renfermerait pas qu'il y attribuait une intellectualité *essentielle*; il serait très bien possible qu'il s'agisse d'une δύναμις irrationnelle en essence, qui peut être nommée λογική en raison de sa subordination au λόγος et de l'influence qu'elle subit de sa part. C'est ainsi que la φαντασία, la συγκατάθεσις et la ὁρμή dans l'homme seraient bien des λογικάι δυνάμεις, c. à d. dirigées et ordonnées par le λόγος; mais en essence il faudrait les considérer comme des fonctions irrationnelles.

Quoique à première vue l'exposé de R. PHILIPPSON semble admissible, nous croyons tout de même ne pas pouvoir accepter ses conclusions. — En effet, il paraît des fragments que l'ancien Por-

¹ Voir St. V. Fr. I, 202; II, 828; 836; III, 306 et surtout 459.

² St. V. Fr. II, 377.

³ St. V. Fr. II, 849.

⁴ St. V. Fr. II, 61.

⁵ Zur Psychologie der Stoa, pag. 155.

tique ne *nommait* pas seulement λογικάί les fonctions du ἡγεμονικόν humain (sc. φαντασία c.s.), fonctions considérées par R. PHILIPPSON comme essentiellement irrationnelles; il les *identifiait* même avec le λόγος. C'est ainsi que Chrysippe définissait la ὁρμή comme λόγος προστακτικός αὐτῷ (sc. ἀνθρώπῳ) τοῦ ποιεῖν¹; c. à d. la ὁρμή est le λόγος, pour autant qu'il excite l'homme à faire quelque chose; cela ne peut pas être dit plus clairement! -- Comme de plus on considère les πάθη comme une espèce de ὁρμαί², nous pouvons arriver à conclure que Chrysippe, lui-aussi, a pris les πάθη pour des λόγοι, c. à d. pour des fonctions essentiellement rationnelles. Mais les πάθη sont des ὁρμαί qui, à cause de leur intensité excessive, ne sont pas sujettes aux règles, que la raison a dictées comme des normes pour les actions morales. De cette façon nous arrivons à l'assertion, en un certain sens contradictoire, que les πάθη doivent être considérés comme des λόγοι ἄλογοι. Nous ne retrouvons pas formellement cette formulation dans les textes stoïciens; plusieurs Stoïciens cependant nomment le πάθος un λόγος πονηρὸς καὶ ἀκολάστος³. Comme A. SCHMEKEL⁴ l'a déjà fait remarquer, il se trouve ici une contradiction que le Stoïcisme n'a jamais su complètement résoudre: comment est-ce possible que le λόγος, comme ὁρμή πλεονάζουσα, soit en révolte contre lui-même? Même après une analyse minutieuse de la doctrine stoïcienne sur le πάθος, cette difficulté ne nous semble pas disparaître, mais devenir explicable dans une certaine mesure. Nous croyons pouvoir définir le mieux le πάθος par le λόγος humain qui, à cause d'une impression excessivement forte du dehors, est *hic et nunc* en révolte contre les règles morales, qu'il a fixées lui-même comme normes générales. C'est ainsi qu'un πάθος devient un λόγος ἄλογος, c. à d. le λόγος qui incidemment n'est pas d'accord avec ses propres principes généraux. Mais essentiellement un πάθος, lui aussi, reste le λόγος lui-même; il est donc essentiellement rationnel.

Nous sommes d'avis que par ces données la position de l'interprétation du terme „λογικός” que R. PHILIPPSON a proposée, devient très faible. Aussi préférons nous nous tenir au sens obvie

¹ St. V. Fr. III, 175.

² Voir les nombreux endroits dans l'Index de St. V. Fr. pag. 109.

³ St. V. Fr. I, 202; III, 459.

⁴ o.c. pag. 333.

de ce terme. Ainsi il paraît certain que, d'après la conviction ancien-stoïcienne, il faut considérer *toutes* les fonctions de l'âme humaine comme essentiellement rationnelles, de façon qu'il ne peut être question d'éléments irrationnels.

Mais par là on n'explique pas *le point de départ* de l'argumentation de R. PHILIPPSON. Lorsque la φαντασία, la συγκατάθεσις et la ὁρμή paraissent être des fonctions essentiellement rationnelles, pourquoi les distingue-t-on du λόγος? On ne pourra nier que difficilement une certaine différence entre le λόγος d'un côté et les autres δυνάμεις de l'autre. Nous n'avons pas la prétention de pouvoir donner à cette question une réponse pleinement suffisante, mais nous voudrions nous demander s'il n'est pas possible de considérer le terme „λόγος” comme ayant *plusieurs* significations dans la psychologie stoïcienne. Dans ses argumentations R. PHILIPPSON comprend par λόγος la synthèse de tout ce qui est rationnel dans l'homme, le principe total de toute l'intellectualité dans l'âme humaine. Il est certain que cette interprétation est exacte pour beaucoup de textes stoïciens¹. Par contre, nous nous permettons de douter qu'on puisse donner aussi la même interprétation pour ces textes, où le λόγος est nommé comme une des δυνάμεις du ἡγεμονικόν. Comme tout aussi bien la φαντασία que la συγκατάθεσις et la ὁρμή paraissent être des fonctions très concrètes de l'âme humaine, nous estimons que la question est justifiée de savoir, si la quatrième δύναμις de la série n'aura pas, elle aussi, un même caractère très déterminé, de sorte qu'il ne saurait être question ici d'un principe total d'intellectualité, mais d'une *fonction concrète* du ἡγεμονικόν. — Vu l'état défectueux du matériel dont nous disposons, il ne nous sera pas facile de déterminer avec certitude la nature exacte de cette quatrième δύναμις. Nous possédons cependant un texte de Galien², qui pourra peut-être nous indiquer la voie à suivre. Chrysippe y donne une analyse du λόγος comme μέρος du ἡγεμονικόν et le définit alors comme „ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα”. Il se trouve qu'on parle ici d'une fonction de l'âme, qui recueille les idées acquises (ἐννοιαί) et infuses (προλήψεις). Si maintenant nous mettons ce texte en rapport avec les fragments, où l'on énumère les quatre δυνάμεις du

¹ e.a. St. V. Fr. I, 515; II, 879; 1012; III, 178; 343.

² St. V. Fr. II, 841.

ἡγεμονικόν humain, nous pouvons, d'après nous, rendre l'opinion de Chrysippe comme suit: outre la δύναμις qui produit en nous les φαντασῖαι, comme résultat de la perception sensible (φαντασία), et l'activité par où est donné „un consentement” à ces images (συγκατάθεσις), et outre les appétits qui sont la suite de ce consentement (ὄρμη), il connaît encore une quatrième δύναμις dans le ἡγεμονικόν: la raison spéculativement-pratique, qui forme les idées et qui, en raison de son savoir, doit diriger les autres δυνάμεις de l'âme humaine (λόγος). D'après toute vraisemblance, il faudra donc tenir compte du fait que le terme „λόγος” peut avoir une double signification dans les textes psychologiques de la littérature stoïcienne. Souvent il faudra entendre par λόγος le principe total de la vie intellectuelle dans l'homme ¹; dans d'autres textes cependant on aura en vue une fonction spéciale qui est attribuée à l'âme humaine à côté de la φαντασία, de la συγκατάθεσις et de la ὄρμη.

D'après la conviction stoïcienne, ces quatre fonctions du ἡγεμονικόν sont toutes essentiellement rationnelles; en nature elles sont même identiques; la différence mutuelle se trouve dans une différence de *fonctionnement*. — En effet, en prenant l'ensemble de toutes les données, nous croyons nous approcher le plus du point de vue stoïcien, en considérant la φαντασία comme le λόγος (maintenant compris dans le sens général, comme le principe total d'intellectualité dans l'homme) pour autant qu'il reçoit et met de l'ordre dans les données des sens ²; la συγκατάθεσις est alors ce même λόγος, pour autant qu'il „consente” à ces images, tandis que la ὄρμη peut être définie comme ce même λόγος en tant qu'il incite l'homme à l'action ³. Il nous reste encore le λόγος, pris dans un sens

¹ Ici nous avons surtout en vue des textes, où λόγος se trouve être synonyme avec des termes tels que ψυχή, ἡγεμονικόν e.a.; donc des termes où le λόγος est assimilé à tout le principe vital dans l'homme.

² Dans St. V. Fr. II, 68 Sextus Empiricus nous communique que, pour la réalisation des φαντασῖαι, le Portique jugeait nécessaire une intervention de la raison. A côté de l'organe du sens (αἰσθητήριον) et de l'image sensible (αἰσθητόν) la διάνοια aussi est indispensable. — De plus, nous signalons que de cet état des choses on ne peut pas conclure à une irrationalité essentielle de la connaissance sensible; voir St. V. Fr. II, 61.

³ Concernant la συγκατάθεσις, il n'y a pas de fragments à notre disposition pour pouvoir confirmer notre opinion; mais notre hypothèse trouve, quant à la ὄρμη, une confirmation formelle dans la définition, déjà citée, donnée par Chrysippe (St. V. Fr. III, 175).

spécial, comme fonction concrète du ἡγεμονικόν; d'après notre opinion, on peut définir cette δύναμις comme le λόγος (pris dans un sens général) pour autant qu'il forme et s'assimile les conceptions infuses et acquises.

De cette façon la distinction mutuelle entre les différentes fonctions de l'âme devient de nature purement fonctionnelle; en essence c'est chaque fois le même λόγος général et humain, qui exerce une certaine fonction et porte, en raison de ce fait, un certain nom ¹. — Une telle hypothèse semble très admissible dans un système moniste tel que l'est le Stoïcisme. Nous croyons pouvoir voir une confirmation de cette façon d'expliquer dans une opinion de Chrysippe, qui nous a été formellement transmise; ce dernier ne considérait pas l'ambulatio comme une force, qui partait du ἡγεμονικόν vers les pieds, mais comme le ἡγεμονικόν lui-même qui remplissait cette fonction ². Nous reviendrons plus tard sur les rapports exacts des δυνάμεις avec le substrat de l'âme ³.

C'est ainsi que nous croyons ne pas pouvoir suivre R. PHILIPPSON, lorsqu'il conclut de la distinction stoïcienne, faite entre la φαντασία c.s. et le λόγος, à la nature irrationnelle de la φαντασία, de la συγκατάθεσις et de la ὁρμή. D'après notre opinion, les qualités rationnelles dans l'homme ne sont pas liées à une certaine faculté ni à une certaine partie de l'âme, mais elles pénètrent toute l'âme humaine ⁴ et rendent toutes ses expressions essentiellement rationnelles. C'est pourquoi nous tenons pour certain que, d'après l'opinion stoïcienne, il faut considérer les éléments rationnels dans l'homme comme une *qualité essentielle* et non pas comme une faculté secondaire qui s'ajoute à la substance de l'âme, pour le reste irrationnelle. — D'après nous, des textes où l'on compare le λόγος dans l'homme à la douceur ou à l'humidité du miel ⁵ ou à l'odeur agréable d'une pomme ⁶, donnent une indication dans ce sens. Le fait aussi, qu'on prend les αἰσθήσεις dans l'homme pour λογικάι ⁷, quoique l'effet extérieur des sens soit égal à celui des bêtes, semble justifier

¹ St. V. Fr. III, 459.

² St. V. Fr. II, 836.

³ pag. 121-123.

⁴ St. V. Fr. II, 849.

⁵ ibid.

⁶ St. V. Fr. II, 826.

⁷ St. V. Fr. II, 61.

la conclusion que nous devons considérer les éléments rationnels comme une *qualité naturelle* qui place essentiellement sur un niveau supérieur toutes les expressions de l'âme tout entière. Aussi c'est pour cette raison que nous avons parlé ici de l'intellectualité de l'âme et que nous nous abstiendrons de la traiter dans le § 3, où nous regarderons de plus près les fonctions séparées. Comme le fait d'être rationnel est une qualité de l'âme entière qui doit donc être présente dans toutes ses fonctions, nous avons cru devoir placer ici les discussions à ce sujet.

Si nous résumons maintenant nos argumentations, il ne nous semble *pas prouvé* que l'ancien Portique ait accepté des éléments irrationnels dans l'âme humaine; nous estimons le point de vue contraire suffisamment justifié. Nous avons exposé cependant plus haut ¹ qu'on ne peut pas déduire des fragments à notre disposition, que Panétius s'est écarté du point de vue ancien-stoïcien, de sorte que nous devons abandonner l'opinion presque généralement acceptée, que Panétius aurait connu une partie irrationnelle de l'âme, à côté d'une partie douée de raison. D'après nous, Panétius n'a pas enseigné une différence entre une *ψυχή λογική* et une *ψυχή ἄλογος* dans l'homme. Les textes d'où on a voulu tirer cette conclusion doivent être considérés comme des façons de formuler plus ou moins populaires d'un principe éthique et ne peuvent pas être utilisés, sans plus, pour en tirer des conclusions psychologiques.

Mais alors la question se pose de savoir, pourquoi Panétius s'écartait bien du point de vue ancien-stoïcien dans la doctrine sur la *nature* de l'âme. N'est-il pas inexplicable que d'un côté il semble tenir à l'intellectualité de l'âme humaine *tout entière*, tandis que d'autre part il abandonnait la thèse ancien-stoïcienne que l'âme se composerait entièrement de feu. Quels motifs peuvent avoir porté Panétius à insérer cette innovation dans son système? — Des données directes concernant cette question nous font complètement défaut; nulle part nous ne trouvons des communications sur les arguments avancés par Panétius. Mais comme c'est probablement sous l'influence de Carnéade que Panétius en est arrivé à considérer l'âme humaine comme un composé de feu et d'air ², il est possible que les mêmes arguments qui ont mené Carnéade

¹ pag. 107-108.

² Voir pag. 103. Cfr cependant G. VERBEKE, o.c. pag. 92-93.

à cette opinion, aient été décisifs pour Panétius. Or les raisons de Carnéade nous sont parvenues, pour le moins partiellement, par Cicéron¹. Or, il paraît des exposés de Cicéron, que Carnéade allègue des arguments purement *physiques*. Tandis que les anciens Stoïciens faisaient remarquer, pour motiver leur doctrine que l'âme se compose uniquement de feu, que si l'on retire la chaleur à un être vivant, ceci entraîne forcément la mort, Carnéade pose la thèse, que soustraire l'air à un être vivant produit un pareil effet, de sorte qu'on pourrait soutenir avec autant de droits, que l'âme se compose d'air. Il n'est pas parlé de l'intellectualité de l'âme dans l'exposé de Carnéade. C'est ainsi qu'il semble possible que nous ne puissions pas combiner l'innovation de Panétius, relative à la substance de l'âme composée, avec la question de l'intellectualité de l'âme humaine, de sorte que cet écart du point de vue ancien-stoïcien ne nous permet pas de tirer des conclusions concernant une partie de l'âme rationnelle et une partie irrationnelle.

Concernant *l'origine* de l'âme humaine, le Portique ne se désistait pas de sa conviction matérialiste: l'âme étant un corps, elle devait naître par procréation tout comme le corps de l'homme; en même temps que la vie corporelle, l'âme serait reproduite par les parents et passée à l'enfant². L'argument le plus souvent allégué pour soutenir cette thèse était la ressemblance, qui existait au point de vue psychique et intellectuel entre parents et enfants; comme cette conformité s'étendait évidemment plus loin qu'uniquement à des qualités purement corporelles, on n'estimait pas raisonnable de limiter l'influence des parents au corps³. C'est ainsi que, d'après l'opinion stoïcienne, l'âme *naissait*. Mais il faut le comprendre en ce sens, que l'âme humaine ne naît qu'*au moment de la naissance*. En effet, on avait l'opinion que dans l'embryon il n'y avait plus qu'une φύσις, c. à d. un principe uniquement végétatif; mais par l'influence de l'air, cette φύσις serait changée en une ψυχή au moment de la naissance⁴.

En principe Panétius semble être resté fidèle à ces thèses ancien-

¹ De Nat. Deor. III, 14, 35-36.

² St. V. Fr. II, 743; 806.

³ St. V. Fr. I, 518; II, 743. — Cfr P. BARTH-A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 75.

⁴ St. V. Fr. II, 806.

stoïciennes. Lui aussi, en effet, partageait l'opinion que l'âme humaine naît ¹, tandis que, pour motiver cette opinion, il doit aussi avoir connu l'argument de la ressemblance psychique existant entre les parents et les enfants ². — Par contre, cela nous semble incompatible avec les idées anthropologiques de Panétius, qu'il ait fait également sienne la théorie ancien-stoïcienne sur *la manière* dont l'âme naît. Comme Panétius accepte dans l'homme deux principes d'activité et fait subsister la φύσις à côté de l'âme ³, on ne peut s'imaginer que difficilement une transformation de la φύσις embryonale en une ψυχή. Selon toute probabilité, Panétius aura été d'avis que l'âme provenait *directement* de la semence humaine, et qu'elle n'était pas formée uniquement de façon indirecte. Vu cet état des choses, nous ne voyons en outre aucune raison pour accepter que Panétius ait cru la naissance de la ψυχή simultanée au moment de la naissance; nous estimons qu'il est plus probable que, d'après son point de vue, l'âme prend son origine à la conception ou pendant l'état embryonal et qu'elle naissait avec le corps.

Mais toutes les difficultés ne sont pas encore résolues. Comme nous disions plus haut ⁴, on nous dit dans les fragments que Panétius a attribué le pouvoir d'engendrer à la φύσις. Mais n'est-ce pas plus ou moins incompréhensible, qu'un principe inférieur (la φύσις) ait la faculté de créer un principe supérieur dans l'homme (la ψυχή). Nous ne pouvons pas soupçonner Panétius d'une telle faute contre le principe de la causalité. Certainement il doit avoir proposé une solution pour résoudre cette difficulté, mais on ne peut pas déduire des données disponibles dans quelle direction il l'a cherchée. Il est possible qu'il ait continué à attribuer à l'âme elle-même la procréation de l'âme, de sorte qu'il faudrait comprendre dans un sens partiel le rapport qu'il met entre le σπερματικόν et la φύσις dans l'homme.

¹ Fragm. 83; Cfr Fragm. 74.

² Surtout Fragm. 74: quis enim non videt et formas et mores et plerosque status ac motus effingere a parentibus liberos? quod non contingeret, si haec non vis et natura gignentium efficeret . . . — Voir Fragm. 83: similitudo . . . quae etiam in *ingenus*, non solum in corporibus apparet.

³ pag. 101-102.

⁴ pag. 99-100. Fragm. 86 et 86a.

En ce cas Panétius aurait pu supposer une *division* de l'âme. Mais on ne peut accepter cette hypothèse que comme *possible* et, en tout cas, il faudra se représenter une partie éventuelle de l'âme des parents, d'où l'âme de l'enfant serait constituée, comme jointe à la semence. En effet, dans le *Fragm.* 74 la ressemblance-d'âme entre enfants et parents est réduite formellement à la vis seminis. — Pour cette question il appert donc que nous connaissons deux faits avérés du système de Panétius, mais sans qu'on puisse indiquer avec certitude ou probabilité le nexus entre les deux doctrines.

Quoi qu'il en soit, il est certain que Panétius a trouvé dans le fait que l'âme humaine naît, un argument pour en *nier l'immortalité*¹: malgré sa grande admiration pour Platon, Panétius croit quand même devoir s'écarter de la doctrine platonicienne, car il est convaincu du fait que tout ce qui naît doit disparaître, de sorte qu'il ne peut pas être question d'une vie éternelle de l'âme. — Il en vient à la même opinion en se basant sur une thèse déjà soutenue par Carnéade²: chaque être sujet au chagrin, à la douleur et à la maladie, doit nécessairement être mortel. Comme, d'après l'expérience, il est clair que l'âme humaine, elle aussi, est sujette aux peines et à la douleur, Panétius a cru devoir en conclure à sa mortalité³.

Ce point de vue ne signifie qu'une déviation partielle des conceptions ancien-stoïciennes. En effet, l'ancien Portique, lui aussi, n'acceptait pas une immortalité absolue de l'âme humaine. Zénon attribuait une plus longue existence à l'âme qu'au corps, mais il ne voulait pas faire durer longtemps cette survivance⁴; Cléanthe laissait vivre les âmes jusqu'à la suivante ἐκπύρωσις⁵, tandis que Chrysippe n'accordait ce privilège qu'aux sages⁶. C'est ainsi que pour les anciens Stoïciens l'âme humaine n'était que relativement immortelle, en tant qu'elle ne périssait pas en même temps que le corps.

Comme Panetius niait la transformation du cosmos en feu⁷, il

¹ *Fragm.* 83.

² Cicéron, *De Nat. Deor.* III, 13, 32.

³ *Fragm.* 83.

⁴ *St. V. Fr.* I, 146.

⁵ *St. V. Fr.* I, 522.

⁶ *St. V. Fr.* II, 811.

⁷ pag. 67-69.

n'y avait pas pour lui la possibilité d'admettre une survivance de l'âme humaine jusqu'à la fin de la période mondiale; il lui restait le choix entre une immortalité absolue et l'instabilité, telle qu'elle était propre à chaque corps. — Dans ce choix l'influence de Carnéade s'est certainement fait sentir¹, mais E. BENZ a fait remarquer à bon droit que Panétius ne reprend pas arbitrairement une pensée de Carnéade², mais qu'il tire ici une conséquence complète de la doctrine généralement stoïcienne sur la matérialité de l'âme humaine. L'âme étant essentiellement matérielle, tout comme chaque autre être, il n'y a aucune raison pour lui attribuer, plus qu'à aucun autre être matériel, une survivance d'une plus longue durée. C'est ainsi que la matérialité de l'âme humaine aura été pour Panétius la raison la plus profonde pour la considérer comme mortelle. On ne peut pas retrouver dans les données des fragments, si le caractère composé de la substance de l'âme — accepté spécialement par Panétius — a servi d'argument pour en prouver la mortalité.

§ 3 — *Les Fonctions de l'âme humaine.*

Dans nos recherches sur les vues psychologiques de Panétius nous avons été obligés plusieurs fois de parler des différentes *fonctions* attribuées à l'âme humaine par le Portique: ne pas discuter les fonctions et les activités de la ψυχή humaine dans un exposé sur sa nature et ses qualités, semblait être impossible. Pour en arriver à une définition exacte de la doctrine de Panétius, il fallait surtout reproduire en grande partie le point de vue ancien-stoïcien concernant les fonctions de l'âme. — Les fragments provenant de Panétius, qui parlent aussi de façon stoïcienne de δυνάμεις ψυχικάι³, de μέρη τῆς ψυχῆς⁴ et de partes animi⁵, nous invitent à prêter une attention spéciale à l'opinion de Panétius concernant les fonctions de l'âme humaine.

Il pourrait peut-être causer quelque étonnement que nous com-

¹ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 308.

² Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, Stuttgart 1929, pag. 15.

³ Fragm. 86a.

⁴ Fragm. 86.

⁵ Fragm. 85.

prenions ici les termes stoïciens μέρος et δύναμις dans le sens de „fonctions”: étymologiquement on pourrait faire, à juste titre, des objections contre une telle interprétation. Cependant pour des raisons d'histoire philosophique, nous croyons pouvoir accorder cette signification aux deux termes. Pour motiver ce point de vue nous voulons signaler d'abord, que les deux termes dont il s'agit ici, paraissent avoir passé par un développement historique, par où leur différence de signification mutuelle s'est fortement affaiblie. K. SCHINDLER¹ a prouvé, à l'aide d'un matériel abondant, que dans la psychologie stoïcienne on ne connaissait plus la signification étymologique primitive de μέρος comme partie de l'âme complètement séparée, dans le sens du Platonisme, et que la signification de ce terme se rapprochait beaucoup du terme δύναμις. Dans des documents stoïciens on trouve μέρος et δύναμις employés l'un à côté de l'autre et l'un pour l'autre, sans une différence sensible. Nous estimons inutile de reproduire ici en extenso les arguments de K. SCHINDLER; il nous suffit d'attirer l'attention sur un texte de Jamblique², où il mentionne que les Stoïciens distinguaient deux espèces de δυνάμεις dans l'âme humaine; en premier lieu les πνεύματα qui vont du ἡγεμονικόν vers les différents organes sensoriels; ils diffèrent entre eux par l'action (voir, entendre, sentir, etc.) et sont liés à une certaine *partie* du substrat de l'âme; la seconde classe des δυνάμεις stoïciennes sont celles qui appartiennent à l'âme *tout entière*, tout comme p.e. l'humidité et le goût sucré doivent être attribués à la substance *entière* du miel. Quand nous examinons de plus près le texte de Jamblique, son premier groupe de δυνάμεις s'avère coïncider avec les μέρη τῆς ψυχῆς, dont il est parlé dans d'autres communications stoïciennes³. Nous constatons ici le fait que Jamblique nomme ces μέρη également δυνάμεις, en s'appuyant sur des textes stoïciens: la signification étymologique de μέρος (= partie séparée) semble avoir été reléguée à l'arrière plan dans le terme philosophique, de façon qu'on ne sentait plus de différence entre μέρος et δύναμις. Aussi K. SCHINDLER est d'opinion, d'après nous de bon droit, que dans des textes stoïciens on peut considérer ces deux termes comme

¹ o.c. pag. 19-32.

² St. V. Fr. II, 826.

³ p.e. St. V. Fr. II, 836.

des synonymes. Pour différentes raisons il préfère quand même continuer à traduire μέρος par „partie” et δύνάμεις par „*faculté*”¹, mais dans bien des cas il ne voit pas la nécessité d’accepter une différence de *signification*.

A présent il faut poser la question, *quelle* signification il faut attacher aux termes en question. K. SCHINDLER² estime seulement „*facultés*” comme acceptable: tout aussi bien dans les μέρη τῆς ψυχῆς que dans les δυνάμεις qui sont attribuées au ἡγεμονικόν, il voit des *facultés de l’âme*, selon la conception aristotélicienne de la puissance. — Nous admettons que K. SCHINDLER a certainement avancé quelques éléments, par où il pourrait plus ou moins confirmer son opinion: cependant quand nous passons en revue toutes les communications qui sont à notre disposition, nous préférierions rendre μέρος, aussi bien que δύνάμεις, par *fonction*, une conception qui semble s’adapter mieux à la tendance générale du Stoïcisme que la „*faculté*” péripatéticienne.

Nous avons déjà essayé de justifier³ ce point de vue en ce qui concerne les δυνάμεις qui, dans plusieurs textes stoïciens, sont attribuées au ἡγεμονικόν humain (resp. φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμή et λόγος). Nous partions surtout des définitions qu’on donne de la ὁρμή et du πάθος, et croyions pouvoir en tirer la conclusion que le Portique considérait les ὁρμαί et les πάθη comme des fonctions, comme des activités de l’âme humaine. On pourrait présumer, dans un haut degré de probabilité, la même chose pour les autres des δυνάμεις déjà nommées (φαντασία et συγκατάθεσις), bien que des arguments directs et formels fassent défaut. Or, dans cet ordre d’idées, nous voudrions attirer l’attention sur les *noms* de ces δυνάμεις du ἡγεμονικόν qui semblent justifier une même interprétation. Il va sans dire que dans les argumentations philosophiques il faut qu’on use de prudence en alléguant des arguments étymologiques et sémantiques, mais nous croyons cependant devoir signaler le fait que φαντασία (= l’action de se créer des idées) aussi bien que συγκατάθεσις (= l’action de consentir) et en somme aussi ὁρμή (= l’action de se mettre en mouvement) marquent, en raison de leur sens obvie, plutôt une

¹ o.c. pag. 30.

² o.c. pag. 27.

³ pag. 113-115.

fonction, une action effective, que seulement la faculté de pouvoir effectuer une telle action.

D'ailleurs, nous tenons pour fort douteux que le Portique ait connu la distinction entre *la faculté de faire quelque chose* et *l'action elle-même*. En effet, la physique stoïcienne donne l'impression d'être extrêmement fonctionnelle: elle part des fonctions, des activités des différents êtres; elle constate les phénomènes, sans plus se soucier des différences substantielles qui en forment la base, et aussi sans ramener ces différentes fonctions à des puissances variées. Nous avons déjà attiré l'attention sur un exemple frappant¹; en traitant les deux espèces de feu, le Portique place la différence mutuelle uniquement dans une *action* différente; un feu consume, l'autre construit et donne la naissance aux choses. Cette différence d'activité ne suscita évidemment pas la pensée d'une distinction substantielle: on constatait la différence de fonction et on s'en contentait, mais on ne cherchait pas les causes plus profondes de cette distinction.

Vu ce caractère primitif et assez superficiel de la physique stoïcienne, cela nous semble fort douteux que le Portique ait essayé, dans sa psychologie, de réduire les différentes fonctions de l'âme à autant de facultés. Comme on ne peut pas déduire ceci des fragments disponibles, nous sommes d'opinion que, vu cet état des choses, c'est justifié de comprendre les *δυνάμεις* du *ἡγεμονικόν* humain dans le sens de *fonctions*, un point de vue qu'A. BONHÖFFER² accepte sans discussion. C'est ainsi qu'on pourrait uniquement conclure de ces textes où l'on énumère ces *δυνάμεις*, que le Portique distinguait plusieurs fonctions dans l'activité de l'âme³.

On pourrait soulever des objections contre cette interprétation en raison d'une communication faite par Jamblique, dans laquelle on dit que les anciens Stoïciens considéraient ces *δυνάμεις* comme des *ποιότητες*, qui reposent dans l'âme comme dans un substrat, de façon que l'âme serait composée de ce substrat et d'un nombre de qualités⁴. Le texte, tel qu'il se trouve devant nous, fait penser involontairement à la distinction réelle que l'Aristotélisme accepte

¹ pag. 66 note 1.

² Epiktet und die Stoa, pag. 98.

³ pag. 113-114.

⁴ St. V. Fr. II, 826.

comme existant entre la substance de l'âme et ses facultés. On serait tenté de tirer de ce texte la conclusion, que c'est tout de même admissible de rendre ici δύναις par la „faculté” aristotélicienne. En effet, ne devons-nous pas, en raison de cette communication, juger vraisemblable que le Portique également considérait l'âme humaine comme composée d'une substance et d'un nombre de facultés, qui sont les principes directs des différentes activités, qui se passent dans l'âme?

Nous admettons que la reproduction des conceptions stoïciennes donnée par Jamblique semble ici fortement teintée d'après les idées aristotéliciennes. Cependant nous voudrions nous demander, s'il faut nécessairement attribuer ce coloris aristotélicien à une source stoïcienne; n'est-il pas tout aussi possible que nous puissions le mettre sur le compte du compilateur Jamblique, ou que celui-ci ait puisé ses données dans des documents non-stoïciens? Quoi qu'il en soit, nous ne croyons pas que ce soit justifié de tirer d'un seul texte des conclusions, qui rendraient sans valeur nos arguments cités plus haut. — En outre, nous croyons toujours possible qu'on interprète le texte de Jamblique dans un sens stoïcien. En effet, il faut que nous tenions compte du fait, que d'après la conviction stoïcienne on se représente les fonctions de l'âme humaine, tout comme tout ce qui existe ¹, comme corporelles, et qu'il faut donc les faire entrer dans une des catégories. Comme le Stoïcisme ne connaissait que quatre catégories, on se trouvait naturellement fort limité dans son choix. Vu le caractère primitif de la physique stoïcienne, cela ne nous semble pas impossible qu'on ait considéré aussi les activités, en tant qu'expressions d'un être comme des qualités, et que pour cette raison on les rangeait dans la catégorie du ποῖον. Ainsi on pourrait encore expliquer, dans le cadre du Stoïcisme, le renseignement donné par Jamblique.

A tout prendre il nous semble suffisamment justifié d'accepter que le Portique a considéré les différentes δυνάμεις du ἡγεμονικόν humain comme des fonctions, des activités et non comme des facultés. — Ensuite il faut poser la question de savoir, si nous pouvons accepter la même chose pour les μέρη τῆς ψυχῆς.

¹ Cfr E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 118-123.

Nous avons déjà attiré l'attention¹ sur le fait que, selon toute probabilité, la distinction stoïcienne des parties de l'âme a été causée par les différents *organes*, où l'action de l'âme se manifestait. A cause d'un matérialisme naïf, on trouvait tout naturel que des parties spéciales de l'âme répondaient à ces différents organes du corps. — Les textes disponibles ne nous permettent pas de voir dans ces μέρη stoïciens des parties séparées, presque indépendantes, agissant indépendamment, tout comme Platon les admettait. Nous avons déjà cru pouvoir déduire ceci de l'emploi presque synonyme fait de μέρος et de δύναιμις, qu'on rencontre dans beaucoup de textes stoïciens²; en outre, nous trouvons plusieurs fois l'affirmation formelle, que c'est toujours le même ἡγεμονικόν qui effectue les actions de l'âme³. La même chose peut paraître des conceptions que le Portique avait concernant l'αἴσθησις, la perception sensible. Il appert des fragments, que la perception s'effectuait dans le ἡγεμονικόν⁴, de sorte qu'on considérait comme purement corporel ce qui se passait dans l'αἰσθητήριον⁵. De tout cela ressort clairement qu'on ne peut attribuer de l'indépendance aux μέρη τῆς ψυχῆς stoïciens.

Mais en ce cas, il ne nous reste que la double possibilité de considérer ces μέρη soit comme des facultés, soit d'accepter qu'ici nous nous trouvons en présence d'une façon populaire et vivante pour se représenter les „fonctions” de l'âme humaine. A cause de la défectuosité du matériel disponible et de la nature disparate des différentes communications, il ne sera pas possible de se prononcer avec certitude à l'égard de cette question. Personnellement nous préférierions considérer les „parties de l'âme” stoïciennes comme des *fonctions* de l'âme humaine qui sont liées à un organe déterminé et qui s'y manifestent. Nous fondons ce point de vue surtout sur le fait, que les μέρη τῆς ψυχῆς sont décrites comme des πνεύματα qui partent du ἡγεμονικόν

¹ cfr pag. 98-99.

² pag. 120-121.

³ St. V. Fr. II, 826; 836; 885; III, 459. — Cfr R. PHILIPPSON, Zur Psychologie der Stoa, pag. 152; P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 22-23; 75-76.

⁴ St. V. Fr. II, 854-855; 858. — Cfr A. BONHÖFFER, Epiktet und die Stoa, pag. 99.

⁵ ibid.

vers les différentes parties du corps ¹. Mais nous trouvons le terme „πνεῦμα” déjà peu propre à désigner une seule „faculté”. D’abord, la signification étymologique du mot (= faire du vent; le vent; le souffle) indique plutôt un principe actuellement actif. De plus, nous trouvons justement dans la philosophie stoïcienne que πνεῦμα sert à maintes reprises pour indiquer un principe en évolution continuelle ². Si nous considérons encore la tendance fonctionnelle, déjà signalée ³, du Stoïcisme, il nous semble fort invraisemblable que le Portique n’ait eu en vue que des „facultés” avec ces πνεύματα du ἡγεμονικόν.

Aussi croyons nous pouvoir admettre que les anciens Stoïciens ont considéré aussi bien les δυνάμεις que les μέρη τῆς ψυχῆς comme des fonctions, des activités de l’âme humaine.

Or, à quel point de vue *Panétius* s’est-il mis en cette question? A-t-il fait siennes les idées ancien-stoïciennes de ses prédécesseurs ou faut-il, que nous tenions compte ici de l’influence platonicienne ou péripatéticienne? Concernant son opinion sur la *nature* des parties de l’âme, il est impossible de retrouver des données dans les fragments, qui nous apprennent quelque chose sur la doctrine de Panétius sur l’âme. On peut accepter comme certain qu’il a reconnu des parties de l’âme ⁴, mais nous tâtons complètement dans les ténèbres quant à l’interprétation qu’il a donnée à ce terme généralement-stoïcien.

Peut-être peut-on trouver un faible indice dans la communication, faite par Némésius, qui nous dit que Panétius a placé le φωνητικόν dans la καθ’ ὁρμὴν κίνησις ⁵. En effet, on peut avec une grande probabilité conclure de ceci que Panétius considérait la καθ’ ὁρμὴν κίνησις comme une des parties de l’âme. Là où le nom de cette partie de l’âme donne une impression très fonctionnelle (κίνησις = l’action de se mettre en mouvement), nous pourrions peut-être y voir une indication que Panétius, lui aussi, interprétait les parties de l’âme comme des „fonctions”, des „activités” et qu’il se plaçait donc ici au point de vue généralement-stoïcien.

¹ St. V. Fr. II, 836.

² St. V. Fr. II, 442; 471.

³ pag. 122.

⁴ Fragn. 85.

⁵ Fragn. 86.

Il est fort difficile d'atteindre une certitude absolue dans cette question.

On a fait beaucoup de suppositions quant au *nombre* des parties de l'âme que Panétius aurait accepté; on a essayé de toutes les façons de combiner les différentes données entre elles et de les faire accorder sans que, d'après nous, l'on soit arrivé à des résultats appréciables. Aussi dans son édition du „Die Stoa” de PAUL BARTH, A. GOEDECKEMEYER s'est borné à une simple reproduction des rares données, sans se risquer à une interprétation ou à des conclusions trop avancées¹. Peut-être que ce point de vue est le plus acceptable, car cela semble être très douteux que nous puissions tracer une image des vues de Panétius à l'aide des données disponibles.

D'après leur contenu essentiel on peut les résumer comme suit: des huit parties de l'âme, que les anciens Stoïciens acceptaient, Panétius a séparé le σπερματικόν de l'âme et l'a attribué à la φύσις², tandis qu'il classe le φωνητικόν dans la καθ' ὁρμὴν κίνησις³. De plus, nous savons par une communication faite par Tertullien⁴ que Panétius a connu en tout six parties de l'âme humaine.

Plus d'un chercheur a essayé de déduire de ce pauvre matériel le point de vue de Panétius. C'est ainsi qu'A. SCHMEKEL⁵ a voulu identifier la καθ' ὁρμὴν κίνησις, nommée dans les fragments, avec le ἡγεμονικόν; il fondait son opinion sur quelques textes de Némésios⁶ et il trouvait de cette façon la possibilité de faire accorder la communication faite par Tertullien avec les autres données: des huit parties de l'âme, acceptées par les anciens Stoïciens, Panétius en classait une dans la φύσις, tandis qu'il n'acceptait pas comme indépendant un autre μέρος, mais le ramenait au ἡγεμονικόν; le nombre six panétien, transmis par Tertullien, trouverait par ceci son explication concluante.

Avant qu'A. SCHMEKEL rédigeât cette argumentation, H. N. FOWLER⁷ avait déjà signalé dans son édition des fragments, qu'il

¹ o.c. pag. 121.

² Fragm. 86; cfr pag. 99-100.

³ Fragm. 86.

⁴ Fragm. 85.

⁵ o.c. pag. 200-202. ⁶ De Hom. Nāt. cap. 15 et 26. ⁷ o.c. pag. 15-17.

fallait estimer fort inacceptable qu'il y eût une identité entre la καθ' ὁρμὴν κίνησις et le ἡγεμονικόν stoïcien; pour cette raison H. N. FOWLER croyait pouvoir révoquer en doute l'exactitude de la communication faite par Tertullien. — A. BONHÖFFER, lui-aussi, était d'avis que c'était inexact d'identifier la καθ' ὁρμὴν κίνησις avec le ἡγεμονικόν¹. Mais l'opinion des deux derniers auteurs n'étant pas suffisamment fondée, il s'ensuivit que l'hypothèse faite par A. SCHMEKEL conservait une certaine probabilité. — K. SCHINDLER² a prouvé dans sa dissertation, déjà plusieurs fois citée, que les arguments, au moyen desquels A. SCHMEKEL motivait son point de vue, ne semblent pas être convaincants. En effet, il appert de la communication formelle faite par Némésius, que les textes mentionnés par A. SCHMEKEL reproduisent partiellement la doctrine aristotélicienne et que, par conséquent, ils ne peuvent pas servir à une interprétation de la doctrine stoïcienne. De plus, K. SCHINDLER a cru pouvoir conclure tout aussi bien du nom καθ' ὁρμὴν κίνησις lui-même, que d'autres textes de Némésius³ que la καθ' ὁρμὴν κίνησις doit être une faculté ou fonction de *mouvement*. Ceci paraîtrait surtout des εἶδη, qu'il énumère.

Comme l'hypothèse, faite par A. SCHMEKEL sur l'identité entre le ἡγεμονικόν et la καθ' ὁρμὴν κίνησις, ne semble pas pouvoir être soutenue, son explication de la communication faite par Tertullien a par là-même perdu sa valeur: les six parties de l'âme qu'on y nomme ne peuvent pas être le ἡγεμονικόν et les cinq sens, vu qu'en ce cas il n'y aurait plus de place pour la καθ' ὁρμὴν κίνησις, qui a été attribuée certainement à l'âme par Panétius. Aussi K. SCHINDLER a-t-il cherché à donner une autre interprétation. — En se basant sur le Fragm. 86a, qu'on peut partiellement considérer, selon toute vraisemblance, comme provenant de Panétius⁴, il en venait à l'opinion que celui-ci a accepté d'abord l'αἴσθησις comme *une* seule partie de l'âme et qu'il n'a plus considéré chaque sens comme une partie séparée. A côté de cela il aurait connu comme seconde partie de l'âme la καθ' ὁρμὴν κίνησις, qui se compose cependant de quatre parties: τὸ φωνητικόν, τὸ κινήτικόν τοῦ

¹ o.c. pag. 89.

² o.c. pag. 35-37.

³ ibid.

⁴ pag. 267-268.

σώματος παντός, τὸ μεταβητικόν et τὸ ἀναπνευστικόν¹. Ainsi Panétius distinguait dans l'âme humaine deux parties principales et quatre subdivisions de la seconde partie principale, distinction qui expliquerait donc le nombre six communiqué par Tertullien.

Nous croyons devoir commencer par attirer l'attention sur le fait, qu'il n'est pas du tout certain, que le *Fragm.* 86a puisse être accepté *sans plus* comme venant de Panétius; si nous avons inséré ce texte parmi les fragments douteux, c'est justement parce que, d'après nous, on ne peut pas retrouver à quel point cette communication, faite par Némésius, peut être attribuée à Panétius². Ensuite nous estimons que c'est inacceptable d'admettre dans le compte, fait par K. SCHINDLER, qu'il additionne les parties soi-disant principales et les subdivisions de la seconde partie principale comme des éléments équivalents. D'ailleurs, est-ce bien justifié de vouloir compter dans le nombre des six tout aussi bien la seconde partie principale (la καθ' ὁρμὴν κίνησις) que les quatre parties inférieures? — Afin de pouvoir maintenir son hypothèse, K. SCHINDLER se voit en outre obligé d'accepter qu'en dehors de la φύσις et d'une ψυχὴ six-partite, Panétius a encore connu un λογικόν dans l'homme³. Cependant nous ne trouvons dans les fragments aucune preuve à l'appui de ceci.

Aussi sont-ce ces différentes raisons qui rendent impossible d'accepter l'interprétation de K. SCHINDLER, de sorte que le problème des parties de l'âme, soulevé par Panétius, demande toujours une solution. Personnellement nous n'osons pas faire une nouvelle proposition dans cette question, car d'après nous les données disponibles sont trop défectueuses. Ce qui nous semble surtout une difficulté insurmontable, c'est que le principe, selon lequel Panétius a fait la division, ne nous est pas connu: il n'y a qu'une seule partie de l'âme dont le *nom* nous a été transmis. Comme il est certain que les anciens Stoïciens se laissaient déjà guider par plusieurs principes dans leur classification de l'âme humaine et en venaient de cette façon à conclure qu'il y avait différents nombres de μέρη, nous devons commencer par nous demander, selon quel principe Panétius a classé l'âme; il faudra

¹ K. SCHINDLER, o.c. pag. 39-40.

² pag. 267-268.

³ o.c. pag. 44.

avant tout répondre à cette question, avant que nous puissions essayer de donner avec une chance de réussite une interprétation de la communication faite par Tertullien. Avec cela il reste fort bien possible que Panétius, lui-aussi, ait donné plusieurs classifications de l'âme humaine; mais qui peut alors nous garantir que la καθ' ὁρμὴν κίνησις provient de la même division, que celle sur laquelle Tertullien fondait sa communication? — A tout prendre, une décision dans cette question nous semble impossible: nous ignorons de quelle façon Panétius a divisé l'âme humaine; on peut seulement conclure des fragments qu'il a accepté des parties de l'âme, tout comme le faisaient les anciens Stoïciens.

CHAPITRE VI

LES RESTES DE LA LOGIQUE DE PANÉTIUS

Fragm. 90=74-95

Si nous sommes très imparfaitement renseignés concernant la physique de Panétius, nous savons encore moins pour ce qui en est de ses opinions dans le domaine de la logique. A ce sujet les communications sont si rares et si défectueuses, que ce que Panétius pensait des multiples questions traitées par les Stoïciens dans leurs exposés sur la logique, nous est à peu près totalement inconnu. Aussi plusieurs auteurs semblent désespérer de pouvoir retrouver à cet égard quelque chose de la doctrine de Panétius et ne parlent que de sa physique et de son éthique ¹. On a même supposé, en se basant sur quelques textes ², que Panétius n'aurait eu que peu ou pas d'intérêt pour des questions spéculatives et qu'il se serait borné aux parties plus pratiques de la philosophie ³.

Nous avons déjà exposé plus tôt ⁴ notre opinion à l'égard de cette supposition et nous avons démontré qu'on ne peut reprocher à Panétius de négliger toute science spéculative. En ce qui concerne spécialement sa logique, les textes existants prouvent, même s'ils ne sont que peu nombreux et que leur contenu est de peu d'importance, qu'il a aussi donné une place à ce traité dans sa philosophie ⁵.

¹ Ainsi p.e. J. KAUSSEN dans sa dissertation nommée plusieurs fois: *Physik und Ethik des Panätius*, Bonn 1902. — Également P. BARTH-A. GOEDECKEMEYER, o.c. dans le chapitre sur Panétius, pag. 118-126.

² Fragn. 62; le Fragn. 55 peut aussi entrer en ligne de compte ici.

³ E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 580; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, o.c. pag. 212.

⁴ pag. 56-59.

⁵ F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 67, et B. N. TATAKIS, o.c. pag. 146, veulent arriver à la même conclusion en raison du Fragn. 63, où Diogène Laërce nous dit que, dans sa philosophie, Panétius commençait par la phy-

Cependant ceci n'empêche pas que les fragments ne nous donnent pas une idée complète et sûre de la logique de Panétius. C'est ainsi que rien ne nous est connu du plan et de la division générale que Panétius a faits pour ce traité; comme, en outre, les fragments disponibles ne nous font que des communications incohérentes et qu'on ne peut que difficilement les combiner, il ne sera pas facile de déterminer la tendance de la logique de Panétius. Ainsi notre exposé ne pourra-t-il pas donner plus que quelques considérations détachées au sujet des quelques textes qui sont à notre disposition.

En raison de cet état des choses, nous avons cru devoir classer les fragments d'après la disposition qu'I. VON ARNIM a adopté pour les textes logiques de l'ancien Portique¹; il semble souhaitable de conserver cet ordre de succession dans notre discussion des données.

C'est ainsi que pour nous aussi, à l'imitation d'I. VON ARNIM, *la doctrine de la connaissance* entre la première en ligne de compte pour être discutée. En effet, les Stoïciens la comptaient en son entier parmi la logique; ils ne divisaient pas sur plusieurs traités philosophiques, d'après leur nature, les différents problèmes qui se rapportent à la connaissance, mais comprenaient l'ensemble tout entier dans le domaine de la logique. C'est ainsi que la théorie de la connaissance, l'analyse de la connaissance comme fait psychologique, comme activité du sujet connaissant, était pour le Stoïcien une question logique, qu'il ne rangeait pas dans ses dissertations sur l'âme humaine, mais qu'il faisait précéder à la dialectique proprement dite². Il insérait également dans son traité sur la logique la critériologie, l'examen de l'objectivité, de la certitude et de la vérité de la connaissance humaine³. C'est pourquoi il faut que nous nous demandions en premier lieu dans ce chapitre, quelles étaient les opinions de Panétius sur la connaissance humaine.

sique. Il s'ensuivrait qu'il aurait donc composé *plusieurs* traités. — Nous croyons cependant devoir attirer l'attention sur le fait qu'on peut aussi considérer la physique comme le début, même s'il n'y avait que l'éthique qui suivrait.

¹ St. V. Fr. II. Cfr pag. 269.

² St. V. Fr. II, 52.

³ Voir E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 66-67. P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 50.

Cependant toutes les communications nous font défaut en ce qui concerne la théorie de la connaissance, de sorte que nous ne pouvons pas retrouver, comment Panétius s'est représenté le procès de la connaissance humaine. En s'appuyant sur le *De Offic.* I, 4, 14 de Cicéron, A. SCHMEKEL a voulu accepter qu'en ceci Panétius ne se serait pas écarté de la tradition ancien-stoïcienne. Le texte cité ne parle cependant que d'une capacité supérieure de la connaissance humaine en comparaison avec d'autres êtres connaissants, de sorte que ce texte n'a aucune valeur par rapport à la théorie de la connaissance c. à d. comme explication du procès de la connaissance.

Il en est autrement pour les opinions critériologiques de Panétius. Quant à celles-ci nous pouvons du moins constater quelques faits, en nous appuyant sur les fragments 90=74 et 91. C'est ainsi que nous savons par les arguments de Panétius contre l'astrologie, qu'il se mettait à un point de vue plus ou moins sceptique envers l'objectivité des perceptions sensibles; il y parle de „fallacissimus oculorum sensus", et il est d'opinion qu'on ne peut pas toujours fonder une conclusion certaine sur une observation méticuleuse par les sens, fût-elle de longue durée ¹. B. N. TATAKIS ² a voulu considérer ceci comme une innovation faite par Panétius: en contradiction avec les anciens Stoïciens, ce dernier aurait été d'avis que la vérité ne trouve pas son origine dans les sens mais était acquise par une action de la raison.

Nous voulons cependant d'abord attirer l'attention sur le fait que les anciens Stoïciens, eux aussi, n'étaient pas si certains de pouvoir accorder tant de foi aux sens. Chrysippe a formellement statué qu'une perception sûre et objective exigeait cinq facteurs; là où un de ces facteurs faisait défaut dans son action, une hallucination pouvait se produire ³. L'ancien Portique tenait donc, lui aussi, compte du caractère trompeur de la connaissance sensible, en tant qu'on ne peut pas parler ici d'une innovation faite par Panétius.

Mais il faut que nous concédions à B. N. TATAKIS, que la doctrine sur l'activité de la raison, jugée indispensable par Panétius pour

¹ Fragm. 74.

² o.c. pag. 152.

³ St. V. Fr. II, 68.

atteindre la vérité, si elle ne vient pas de Panétius¹, doit avoir été certainement une innovation néo-stoïcienne. En ceci Panétius s'écarte sans aucun doute de la tradition ancien-stoïcienne et prend d'autres voies. — Comme c'est connu, les anciens Stoïciens donnaient aussi à la raison un rôle à jouer dans la *formation* des φαντασίαι; en effet, ces images ne provenaient pas seulement de l'action des sens; en dernière instance c'était le λόγος qui formait les φαντασίαι. De cette façon, Chrysippe qualifiait la δianoia comme le dernier des cinq facteurs, qui étaient indispensables à la formation des φαντασίαι². Nous aussi, nous avons déjà attiré l'attention sur le fait, que pour cette raison on tenait les φαντασίαι dans l'homme pour essentiellement rationnelles³.

Mais cette activité de la raison était un facteur pour la *formation* des φαντασίαι: quand la φαντασία était une fois formée et quand elle était καταληπτική, claire, alors, d'après la conviction ancien-stoïcienne, la garantie et le critère de sa vérité se trouvaient dans cette φαντασία καταληπτική elle-même. La κατάληψις de la φαντασία donnait à la raison une conviction de la vérité; la raison voyait par intuition que cette image était vraie. En un certain sens nous pouvons dire que, d'après l'opinion des anciens Stoïciens, la raison reste passive à la naissance de la certitude; la φαντασία elle-même est active, active par sa κατάληψις⁴.

Panétius s'est écarté de cette doctrine ancien-stoïcienne. Nous savons, en effet, par une communication faite par Sextus Empiricus⁵ que plusieurs jeunes Stoïciens, parmi lesquels il faut également compter Panétius⁶, professaient l'opinion que la κατάληψις de la φαντασία n'était pas sans plus suffisante pour éveiller une con-

¹ pag. 269-274.

² St. V. Fr. II, 68.

³ pag. 113, note 2.

⁴ Concernant le sens du terme καταληπτική, les opinions des différents auteurs sont partagées. Les uns (p.e. P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 14) le comprennent dans un sens passif, les autres (p.e. E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 86; E. BRÉHIER, Histoire de la Philosophie I, pag. 301) dans un sens actif. Des deux côtés on a allégué des arguments. Sans nous prononcer définitivement, nous tenons l'interprétation dans un sens actif pour celle qui a le plus de vraisemblance.

⁵ Fragm. 91.

⁶ pag. 272-273.

viction de la vérité. Il était, en effet, possible qu'une φαντασία fût καταληπτική, tandis que dans le sujet connaissant ne naissait pas la conviction que cette φαντασία répondait à la vérité. En rapport avec ceci on renvoyait au personnage mythologique d'Admète, qui se faisait une image précise d'Alceste ressuscitée, mais qui n'était quand même pas convaincu de sa véracité, parce que la réflexion mentale que les morts ne ressuscitent pas, s'opposait à l'idée d'une Alceste ressuscitée; ou à Ménélas, qui rencontra chez Protée la vraie Hélène et qui, pour cette raison, avait d'elle une image nette, mais qui ne pouvait pas croire qu'en effet c'était elle, parce qu'il croyait certainement l'avoir laissée sur le navire.

De cette façon on en venait à ajouter au critère de la vérité, donné par les anciens Stoïciens (φαντασία καταληπτική), la restriction: „μηδὲν ἔχουσα ἔνσθημα", c. à d. s'il ne se présente ni obstacle, ni empêchement. En ce cas seulement une φαντασία καταληπτική pourrait éveiller une conviction de posséder la vérité.

Il restera donc à se poser la question de savoir, de quelle façon on pourrait trouver, s'il n'y aurait pas d'obstacle. — On peut déduire des exemples cités chez Sextus¹ (la réflexion d'Admète: les morts ne ressuscitent pas; et la conviction de Ménélas: j'ai laissé Hélène sur le navire) que seule l'intelligence raisonnable était jugée capable de déterminer, si oui ou non il y avait un obstacle, qui pourrait empêcher une conviction de la vérité; la raison seule est capable d'écarter des ἐνστήματα éventuels par le raisonnement et un examen plus approfondi.

C'est ainsi que, d'après l'opinion de Panétius, la conviction de la vérité ne se produit pas par une action directe de la φαντασία, qui par sa κατάληψις éveille chez celui qui en a pris connaissance, la conviction que cette image déterminée répond à la réalité; elle est causée par une *activité discursive* de la raison qui contrôle et examine s'il y a des obstacles qui empêchent de tenir cette image pour vraie; la raison constate-t-elle que ceci n'est pas le cas et que rien n'empêche donc d'accepter comme vraie cette φαντασία, alors la certitude qu'elle possède la vérité se fait jour chez celui qui connaît.

En résumé nous pouvons dire, que, dans la conception ancienne-stoïcienne, la naissance de la conviction de posséder la vérité

¹ Fragm. 91.

reposait sur l'intuition, tandis que la façon d'expliquer, donnée par Panétius, présente une tendance fortement *expérimentale*. Aussi nous pensons que B. N. TATAKIS a très justement nommé le point de vue de Panétius „un rationalisme expérimental”¹.

On remarque, que ce trait expérimental dans la critériologie de Panétius présente une grande ressemblance avec les activités de la raison, qui selon Carnéade étaient nécessaires pour rendre *probable* une image. Comme nous savons déjà, Carnéade distinguait plusieurs degrés de probabilité. Tandis que le plus bas degré reposait sur la πιθανότης de l'image elle-même — à comparer avec la κατάληψις des anciens Stoïciens —, il fallait une activité discursive de la raison pour les degrés supérieurs; cette activité se composait d'un examen plus approfondi des difficultés qu'on pouvait avancer contre cette probabilité². — On ne saurait nier une forte ressemblance entre les deux systèmes: ce que Carnéade trouvait nécessaire pour la réalisation de la plus grande probabilité qui soit possible, Panétius estimait indispensable pour une conviction de la vérité. Aussi est-ce opinion commune parmi les auteurs, qu'on doit attribuer à l'influence de Carnéade l'innovation des néo-Stoïciens dont nous traitons ici³. Comme A. SCHMEKEL⁴ a motivé longuement cette opinion, nous pouvons renoncer ici à la discuter encore.

Enfin B. N. TATAKIS⁵ a essayé de mettre la conviction critériologique de Panétius en rapport avec ses opinions cosmologiques; il veut surtout expliquer sa déviation de la doctrine ancien-stoïcienne sur le critère par sa croyance dans un cosmos éternel. — Mais, à cet égard, les suppositions de B. N. TATAKIS nous semblent un peu recherchés et aprioristes. D'après notre opinion, nous sommes si défectueusement renseignés, tout aussi bien concernant la critériologie de Panétius que concernant ses thèses cosmologiques, qu'il est impossible d'en déduire si un rapport a existé entre les deux traités.

¹ o.c. pag. 147.

² E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 532-535; A. SCHMEKEL, o.c. pag. 344.

³ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 337-356; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 148; P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 113.

⁴ l.c.

⁵ o.c. pag. 149-151.

Nous arrivons à la discussion des deux fragments qui nous communiquent quelque chose sur la *dialectique* enseignée par Panétius. Ici également il ne s'agit que d'une petite partie de la dialectique stoïcienne qui est traitée dans les textes qui ont été conservés. Par une communication faite par Eustache nous apprenons quelque chose sur la formation du PlusquamPerfectum dans Platon¹, tandis que par Athénée nous apprenons quelque chose sur les motifs que Panétius avait pour estimer Aristarque, le grammairien d'Alexandrie². Les deux textes traitent donc la grammaire, une branche scientifique que les Stoïciens comptaient parmi la logique³ et dont Panétius s'est vraisemblablement aussi occupé.

Ceci est bien la seule chose qu'on puisse déduire des fragments; malgré les suppositions faites par A. SCHMEKEL⁴ et par B. N. TATAKIS⁵, nous ne croyons pas qu'on puisse tirer des conclusions en ce qui concerne le *contenu* et la *tendance* des études grammaticales de Panétius. — En raison du *Fragm.* 92, d'où paraîtrait que Panétius dépendait de Cratès, R. HIRZEL⁶ a voulu faire de notre philosophe un adhérent de la méthode anomaliste pour expliquer la langue. Cependant B. N. TATAKIS⁷ a remarqué à bon droit, qu'un auteur qui s'est occupé intensivement des œuvres de Platon⁸, peut bien être jugé capable de faire indépendamment une remarque sur la formation du PlusquamPerfectum dans les auteurs attiques. Qu'il ait emprunté cette remarque à Cratès, nous semble trop recherché.

Le *Fragm.* 93 ne nous apprend pas plus. Athénée nous y communique que Panétius aurait nommé le célèbre Aristarque un „μάντις”, parce qu'il interprétait si couramment et si habilement les pensées des poètes (ceci nous semble bien être la signification attachée à „μάντις”). — Ceci devrait donc prouver que Panétius se serait rangé du côté d'Aristarque dans la controverse sur l'inter-

¹ *Fragm.* 92.

² *Fragm.* 93.

³ Chrysippe divisait la dialectique en *Περὶ σημαινόμενων* et *Περὶ σημαινόντων*; à cette dernière partie appartenait la grammaire, la science des mots et celle de la langue. Cfr St. V. Fr. II, 136-165.

⁴ o.c. pag. 206-208.

⁵ o.c. pag. 70-75.

⁶ o.c. II, 1 pag. 257 note 1.

⁷ o.c. pag. 73.

⁸ *Fragm.* 126 et 130.

prétation d'Homère ¹. Quant à nous, nous sommes d'avis que cette conclusion va trop loin. Abstraction faite de la possibilité que R. HIRZEL ² ait raison en supposant qu'il faut comprendre ici „μάντις” ironiquement, nous sommes d'opinion que cette conclusion est insuffisamment motivée. En effet, elle est basée sur l'opinion que Panétius aurait rejeté toute explication allégorique des mythes ³; cependant nous avons déjà fait remarquer plus haut ⁴ qu'on ne peut rendre d'aucune façon cette hypothèse acceptable. — Or si cette base est supprimée, on ne peut, d'après nous, rien déduire du *Fragm.* 93 seul, d'autant plus qu'il nous est complètement inconnu, en quel rapport Panétius a fait sa remarque sur Aristarque. Les arguments par lesquels B. N. TATAKIS a essayé de confirmer son opinion, ne peuvent pas non plus nous décider à modifier notre point de vue. Il nous semble surtout non justifié de tirer à cet égard des conclusions du *De Offic.* I, 31, 113: lorsqu'un écrivain de l'antiquité relève ses opinions avec des exemples pris dans la mythologie, cela ne dit absolument rien concernant la question de savoir, si oui ou non il a pris les personnages traités pour réels, de sorte qu'on ne peut pas en déduire, s'il était partisan de la tendance de Cratès ou de celle d'Aristarque.

Tout bien considéré notre connaissance de la dialectique de Panétius est bien pauvre et presque nulle. Les données directes ne permettent pas d'en déduire des conclusions à plus longue portée.

Quant aux renseignements que nous possédons sur la rhétorique de Panétius, la troisième partie principale de la logique stoïcienne ⁵, nous ne nous trouvons pas dans des conditions plus favorables. Il s'avère d'une communication faite par Plutarque que Panétius s'est occupé des orateurs attiques ⁶, tandis que nous apprenons par Cicéron qu'il estimait permis de défendre dans un discours, ce qui est chose probable ⁷. — Rien ne nous est connu d'exposés théoriques sur la rhétorique ⁸.

¹ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 207-208; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 72-75.

² o.c. II, 1 pag. 258.

³ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 207, note 5.

⁴ pag. 93.

⁵ *St. V. Fr.* II, 288-298.

⁶ *Fragm.* 94.

⁷ *Fragm.* 95.

⁸ pag. 274-275.

CHAPITRE VII

L'ÉTHIQUE DE PANÉTIUS

Fragm. 96-117

En reconstruisant les traités de la philosophie de Panétius dont nous avons parlé jusqu'à présent, nous ne disposons pas d'autres données que de quelques communications éparses et sans rapport, de sorte que notre connaissance devait rester défectueuse et présenter maintes lacunes; aussi ne pouvait-il être question d'une reproduction plus ou moins complète des opinions que Panétius avait concernant les questions physiques et logiques. Quant à ses idées *éthiques* nous nous trouvons dans une position plus favorable: en effet, à côté de nombre de communications détachées, nous possédons à ce sujet les restes d'un de ses écrits, soit-il dans une adaptation latine: le *De Officiis* de Cicéron. Abstraction faite de ce que par ceci les fragments éthiques provenant de Panétius sont plus nombreux que ceux concernant ses autres traités philosophiques, ceci possède l'avantage que les données disponibles sont plus détaillées. Concernant plusieurs thèmes de l'éthique de Panétius nous possédons un exposé, une discussion parfois assez ample, de sorte qu'ici nous courons moins le danger d'une interprétation fautive que dans les chapitres précédents.

Malgré cet état plus favorable où se trouve notre matériel, une reconstruction de l'éthique de Panétius reste également difficile. L'adaptation que Cicéron fit du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius, est, en effet, devenue un écrit éminemment *pratique*; parfaitement en harmonie avec sa mentalité romaine, Cicéron fait pleinement ressortir les questions pratiques de la vie morale et prête moins d'attention aux exposés plus théoriques donnés par Panétius, de

sorte qu'il y apporte souvent des abréviations et ne traite parfois que succinctement ou pas du tout des questions pleines d'intérêt. Ainsi le *De Officiis* de Cicéron, surtout dans les parties spéculatives, n'est pas une reproduction complète du contenu original de l'œuvre de Panétius¹. Il s'ensuit que dans les questions fondamentales de l'éthique de Panétius nous rencontrons fréquemment des points d'interrogation, auxquels on ne peut répondre que difficilement. Aussi l'interprétation des idées morales qu'avait Panétius, telle que nous la trouvons dans les différents auteurs, n'est-elle nullement uniforme. — Nous voulons tâcher, à l'aide des données disponibles, de reproduire aussi nettement et aussi complètement qu'il nous est possible, les points principaux de l'éthique de Panétius. A cet effet nous traiterons en trois paragraphes quelques notions fondamentales, pour essayer d'en donner enfin une synthèse dans un dernier paragraphe.

§ 1 — *La formule du Τέλος donnée par Panétius.*

Dans tous ses faits et gestes l'homme aspire finalement au bonheur, car l'εὐδαιμονία est le but final, le τέλος² de chaque action humaine: on peut considérer cette thèse comme la possession commune de presque tous les systèmes éthiques, qui doivent leur origine à l'esprit grec. Mais l'entente est moins grande, quand il s'agit de donner une réponse à la question de savoir, *où* l'on trouve ce bonheur, cette εὐδαιμονία; ici nous trouvons au contraire la plus grande diversité et les solutions les plus différentes et les plus contradictoires. C'est ainsi que pour chaque système éthique la définition plus exacte du τέλος est une des questions primordiales et des plus fondamentales.

Nous ne connaissons pas seulement la définition stoïcienne du τέλος d'après son contenu général, mais aussi les propres formules du τέλος, données par les principaux Stoïciens³, de sorte que nous sommes, jusqu'à une certaine hauteur, capables de nous re-

¹ pag. 276-283.

² Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα St. V. Fr. III, 16.

³ St. V. Fr. I, 179-189, 360; 419; 552-556; III, 2-19; Diog. 44-46; Antip. 56-58; Archéd. 19-21.

présenter le développement, par où cette définition a passé dans le Portique et l'influence que les différents Stoïciens ont exercée sur elle. Aussi nous ne saurions mieux commencer notre exposé de l'éthique de Panétius que par une analyse de la définition qu'il donne du τέλος, et par une détermination de la place qu'il occupe à cet égard parmi les Stoïciens.

Chez Stobée¹ nous trouvons la communication que Panétius a défini l'εὐδαιμονία comme un „ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν”; il ne se serait donc pas écarté de la formule générale du τέλος, comme Zénon et Chrysippe l'avaient déjà donnée². — Mais en raison d'autres textes, on peut accepter que Panétius, lui aussi, a connu une définition personnelle, plus exactement déterminée, de l'εὐδαιμονία. Car, en effet, lorsque Clément d'Alexandrie énumère les formules que les différents Stoïciens donnaient du τέλος, il nous communique que Panétius pensait trouver le bonheur dans le „ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς”, vivre selon les aspirations, qui sont propres à notre nature³. — On peut déduire la même chose des données, provenant du De Officiis de Cicéron et qui, concernant cette question, se trouvent à notre disposition; nous renvoyons au Fragm. 97, où nous lisons: sic est enim faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata *propriam nostram sequamur*, ut . . . studia nostra *nostrae naturae* regula metiamur. Panétius exige pour nos actions (sic est faciendum) en général une concordance avec la nature; or, il comprend ceci en un sens double: la ὁμολογία avec la „universa natura”, la φύσις générale et cosmique, et celle avec la propre nature humaine, „natura propria nostra”. Il paraît de la façon dont le texte est rédigé, que l'accent tombe sur la concordance avec la *propre* nature: quoiqu'il existe des choses de plus grande importance et meilleures (etiamsi sint alia graviora atque meliora), il nous faut néanmoins mesurer nos actions à notre propre nature; aussi Cicéron formule positivement l'harmonie qu'il y a avec la propre nature (sequamur, metiamur), tandis qu'il voit la ὁμολογία avec la nature cosmique comme une attitude presque négative: rien entreprendre contre ses décisions (nihil contendamus).

¹ Fragm. 109.

² St. V. Fr. I, 179; III, 5; 12; 16.

³ Fragm. 96.

C'est ainsi que nous croyons pouvoir conclure également de ce texte et d'autres textes provenant du *De Officiis*¹ que, d'après la conviction qu'avait Panétius, le premier et le principal critère pour les actions humaines se trouve dans la nature de l'homme; ceci est d'ailleurs confirmé par la tendance entière de l'exposé donné par Panétius, tout comme nous le retrouvons chez Cicéron, et où le contenu objectif de ce qui est moralement bon est déduit des tendances de la nature humaine. Mais vu qu'également d'après l'opinion de Panétius, comme nous prouverons encore², ce qui est moralement bon constitue l'εὐδαιμονία, cela signifie que dans le système de Panétius l'objet de la béatitude est déterminé en dernière instance par la nature humaine: elle consistera en une vie selon ces ambitions et ces tendances, qui sont propres à la φύσις humaine.

Mais il faut poser la question de savoir, si nous devons comprendre „*natura propria nostra*” dans un sens spécifique ou individuel. Nous lisons, en effet, *De Offic.* I, 30, 107: *intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis . . . altera autem quae propria singulis est tributa*. Nous avons déjà fait remarquer que nous ne saurions attribuer à ce texte de la valeur pour déterminer la doctrine sur l'âme enseignée par Panétius³. D'après nous, ce passage n'a qu'une valeur éthique. De tout le reste de l'exposé il s'avère que Panétius a l'intention de mettre en relief les qualités et les ambitions individuelles, qui donnent un cachet tout personnel au τέλος, tel qu'il existe pour chaque homme. Lorsque l'homme veut déterminer ce qui lui convient, c. à d. ce qui contribue à son bonheur, il devra tenir compte, non seulement des qualités générales et spécifiques de sa nature, mais aussi de ce qui lui est propre par ses dispositions individuelles et par les circonstances de temps et de profession⁴. En raison de ces données, nous croyons pouvoir comprendre la communication faite par Clément d'Alexandrie et

¹ Cfr *De Offic.* I, 28, 100: „*Officium autem hanc primam habet viam, quae deducit ad convenientiam conservationemque naturae*” *Fragm.* 107.

² pag. 158.

³ pag. 266.

⁴ *De Offic.* I, 30, 107; 32, 115.

citée plus haut en ce sens, que Panétius déterminait le bonheur humain selon les aspirations et les tendances de la nature *individuelle*¹.

La tâche suivante de l'éthique comprendra une détermination plus exacte de ces ἀφορμαί. Comme cependant un traité moral ne peut naturellement donner que des directives générales et ne peut que difficilement, et en ce cas encore dans une mesure restreinte, tenir compte du caractère individuel, nous trouvons dans l'exposé donné par Panétius surtout une analyse des tendances qui sont propres à la nature humaine comme telle.

En partant du point de vue, que *chaque* être vivant éprouve en soi l'instinct de conservation, de reproduction et de soins pour sa progéniture, Panétius constate que cet appétit est rationnel dans l'homme et se développe en outre à devenir une tendance sociale, un instinct qui pousse vers la communauté avec d'autres hommes. Il considère cet ensemble d'appétits dans son entier comme la première ἀφορμή de la nature humaine. A côté de cela il signale le désir de posséder la vérité (*veri videndi cupiditas*), la grandeur personnelle et l'indépendance (*animo magno elatoque humanasque res despiciente*) et d'avoir de l'ordre et de la mesure (*pulchritudinem constantiam ordinemque in consiliis factisque conservandam putat cavetque ne quid indecore faciat*)². Nous reviendrons plus tard³ amplement sur ces appétits de la nature humaine; qu'ici cela suffise de les avoir reproduits succinctement.

En résumé, nous pouvons dire que, d'après l'opinion propagée par Panétius, la vie de l'homme ne peut être heureuse qu'en étant en harmonie avec les quatre appétits qui sont propres à la nature humaine et que l'éthique devra analyser de plus près: alors il nous faut tenir compte du fait que dans l'homme individuel ces ἀφορμαί généralement humaines reçoivent une couleur spéciale par le caractère individuel et par les circonstances de la vie.

Si à présent nous voulons tâcher de déduire quelques conclusions de la formule du τέλος donnée par Panétius, nous devons signaler

¹ Ainsi B. N. TATAKIS, o.c. pag. 164; R. PHILIPPSON, *Das Sittlichschöne bei Panaitios*, Philol. LXXXV (1930), pag. 359.


² Fragm. 98.

³ pag. 166-191.

d'abord que, d'après la conviction de ce dernier, on trouve principalement dans *l'homme lui-même* la norme, selon laquelle on détermine le contenu du bonheur humain. La propre nature individuelle, plus que la nature générale, détermine la question de savoir, si une action est oui ou non utile au but ultime de l'homme et contribue à son bonheur. Dans cette accentuation de la fonction normative de la nature humaine (malgré que Panétius l'accepte en théorie, la nature cosmique ne joue pratiquement plus de rôle) nous pouvons peut-être retrouver la même tendance que celle que nous avons constatée dans la physique enseignée par Panétius, où ce dernier, en rejetant l'astrologie, essaye de libérer l'homme des influences déterminantes venant du dehors¹. Panétius voulait-il peut-être par sa définition reléguer également au second plan l'influence *normative* qui venait du dehors?

Quoi qu'il en soit éventuellement, Panétius n'allait pas jusqu'à *nier complètement* toute influence normative venant du dehors²; il faut respecter la nature générale et cosmique; Panétius paraît avoir maintenu dans son éthique ce trait généralement stoïcien, même si c'est dans une forme affaiblie. D'un autre côté on ne peut pas non plus considérer comme une innovation rigoureuse la place que Panétius assignait à la nature humaine³; d'après nous, elle correspond *dans son essence* à la position, que la nature humaine a occupée dans l'éthique ancien-stoïcienne.

On peut, en effet, déduire des fragments disponibles, que dans leur adage éthique „ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν”, les Stoïciens antérieurs attribuaient également un double sens au terme φύσις; on entendait par là soit la nature générale et cosmique, soit la nature humaine. De cette façon „vivre d'après la nature” recevait également un double sens; on le considérait comme une vie en harmonie avec la φύσις générale, ou comme une vie correspondant à la nature humaine. — Que les anciens Stoïciens partageaient cette opinion, paraît, outre d'une communication formelle

¹ pag. 85-86. 

² Aussi, d'après notre opinion, B. N. TATAKIS, o.c. pag. 164, s'avance trop loin en disant: „C'est Panétius qui arracha complètement la conduite humaine à l'ordre cosmique”. — En pratique cela peut être vrai, mais Panétius ne l'a pas enseigné.

³ contra B. N. TATAKIS, o.c. pag. 164.

faite par Diogène Laërce¹, du fait que l'élément objectif dans la *ὁμολογία τῇ φύσει* était également déterminé par les anciens Stoïciens selon les tendances de la nature humaine, comme nous l'exposerons encore de façon détaillée².

L'ancien Portique pouvait insérer dans son éthique cette double interprétation de la *φύσις*, parce qu'en effet, d'après son opinion, la nature humaine devait en essence être identique à la nature générale et cosmique, en tant qu'elles étaient *toutes les deux* essentiellement *λόγος*: la nature humaine est la manifestation pure et sans mélange du *λόγος* éternel. Aussi „vivre selon la nature” signifie, d'après l'opinion stoïcienne, vivre selon le *λόγος*, soit qu'on veuille le comprendre dans le sens de vivre selon le *Λόγος* universel, soit dans le sens de vivre selon le *λόγος*, qui est individuellement propre à chaque homme.

De tout ceci il ressort que dans l'ancien Portique également la *φύσις* humaine était considérée comme la norme pour l'*εὐδαιμονία*. Aussi lorsqu'il nous faut parler d'une innovation panétienne dans ce domaine, celle-ci pourra tout au plus avoir consisté dans le fait que sous ce rapport Panétius avait *accentué plus fortement* la nature humaine. Qu'il ait conçu cette *φύσις* humaine dans une acceptation *individuelle* et qu'il ait donné dans ses principes moraux une place importante aux qualités qui sont propres à chaque homme *individuellement*, trouve peut-être partiellement son explication dans le fait, que la façon dont Panétius considérait la *φύσις* humaine se concentrait autour des *ὀρμαί*, tandis que les anciens Stoïciens accentuaient l'élément de connaissance. Mais l'aptitude individuelle ressortira naturellement plus dans les appétits.

D'un autre point de vue cependant, la façon, dont Panétius formule le *τέλος*, est une innovation. Or, pour expliquer ceci, il nous faudra d'abord donner un aperçu des définitions du *τέλος*, telles qu'elles furent proposées dans le Portique avant Panétius.

Dans les premiers Stoïciens, Zénon, Cléanthe et Chrysippe, nous trouvons comme formule du *τέλος*: *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*³);

¹ *φύσιν δὲ Χρύσιππος μὲν ἑξακούει, ἣ ἀκολουθῶς δεῖ ζῆν τὴν τε κοινὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην* — St. V. Fr. III, 4.

² pag. 148-150.

³ St. V. Fr. I, 179; 552; III, 5.

à côté de ladite formule nous connaissons encore d'autres définitions données par Chrysippe, telles que: ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν¹ ou κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν²; mais ces textes ne signifient pas un écart effectif de la façon de formuler, générale chez les Stoïciens.

Au premier abord ceci semble bien être le cas des formules qui ont été données par Diogène, Antipater et Archédème: leurs formules du τέλος constituent, en effet, un groupe séparé et mettent l'accent sur un autre facteur, l'ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν. C'est ainsi que nous trouvons chez Diogène: εὐλογιστεῖν ἐν τῇ τῶν κατὰ φύσιν ἐκλογῇ καὶ ἀπεκλογῇ³; Antipater définit: ζῆν ἐκλεγομένους μὲν τὰ κατὰ φύσιν, ἀπεκλεγομένους δὲ τὰ παρὰ φύσιν⁴, tandis qu'on nous transmet d'Archédème, qu'il plaçait le τέλος dans le <ζῆν> ἐκλεγόμενον τὰ κατὰ φύσιν μέγιστα καὶ κυριώτατα, οὐχ οἶον τε ὄντα ὑπερβαίνειν⁵.

De cet aperçu succinct il s'avère qu'entre Chrysippe et Diogène il s'est produit un changement dans le développement de la formule stoïcienne du τέλος. Dans les formules du τέλος jusqu'à celles données par Chrysippe y incluses, on parle d'une ὁμολογία, tandis que dans les définitions ultérieures l'accent tombe sur le choix ou la réfutation de certains éléments.

Naturellement on s'est demandé à maintes reprises, à quelle influence est due cette façon de formuler différente (car, comme le reste de notre exposé le démontrera, il ne s'agit pas de plus). — Différents auteurs⁶ ont renvoyé ici à Carnéade. Celui-ci, en effet, reprochait aux Stoïciens qu'ils négligeaient dans leur éthique la nature de l'homme et ne tenaient pas assez compte des ambitions et des appétits, qui sont naturellement propres à l'homme; ses objections se concentraient surtout autour de ces objets qui sont conformes à la nature humaine (τὰ κατὰ φύσιν), et auxquels le

¹ St. V. Fr. I, 555; III, 4; 6-9.

² St. V. Fr. III, 4.

³ St. V. Fr. III, Diog. 44-46.

⁴ St. V. Fr. III, Antip. 57-58.

⁵ St. V. Fr. III, Archéd. 21.

⁶ R. HIRZEL, o.c. II, pag. 240; A. BONHÖFFER, Die Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart 1894, pag. 181; M. SCHÄFER, Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, pag. 18; 304-305.

Portique n'aurait attaché aucune valeur ou importance. Lesdits auteurs étaient d'opinion que c'est à cause de la polémique suscitée par Carnéade, que Diogène et ses élèves en étaient venus à donner à ces éléments une place dans leur doctrine sur le τέλος et de fonder là-dessus leurs définitions.

Nous voulons concéder volontiers que la lutte, soutenue par Carnéade contre la doctrine stoïcienne sur le τέλος, peut avoir exercé de l'influence sur les définitions données par Diogène et ses élèves¹; c'est probablement sous la pression de la polémique du premier qu'ils en sont venus à déplacer l'accent dans leurs formules du τέλος. D'un autre côté, les Stoïciens nommés en dernier lieu n'ont cependant pas pleinement fait valoir les objections faites par Carnéade: l'acquisition ou la possession réelle de τὰ κατὰ φύσιν restait complètement indifférente dans l'opinion qu'en avaient Diogène et les siens². Mais ceci était précisément le point sur lequel Carnéade attaqua la doctrine stoïcienne³; Diogène et les siens n'acceptaient donc pas son point de vue. — Aussi nous sommes d'opinion que la polémique déclanchée par Carnéade, au cas où elle aura eu de l'influence, n'en aura eu que sur *la façon de formuler*, dont Diogène et ses disciples se servaient pour donner leurs définitions du τέλος; *en fait* elles concordent complètement avec celles de Zénon et de Chrysippe. Ce ne fût que Panétius, qui, tout en formulant d'une façon presque identique, donna un tout autre contenu au τέλος humain, et qui, ce faisant, tenait pleinement compte des objections avancées par Carnéade. Pour expliquer ceci, il nous faut d'abord analyser plus profondément la doctrine stoïcienne du τέλος, et interpréter ensuite, à l'aide des données disponibles

¹ W. WIERSMA, Τέλος und καθήκον in der alten Stoa, Mnemos. V (1937), pag. 219, semble nier complètement l'influence exercée à cet égard par Carnéade.

² Nous avancerons encore d'autres arguments. Pour motiver notre opinion nous renvoyons cependant dès maintenant à une formule du τέλος, donnée par Antipater: πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν διηνεκῶς καὶ ἀπαραβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν (St. V. Fr. III, Antip. 57). — Le τυγχάνειν est d'un intérêt inférieur; seul le πᾶν τὸ καθ' αὐτὸν ποιεῖν importe.

³ Cicéron, De Finib. B. et M. V, 6, 16-7, 20. — Cfr W. WIERSMA, Περὶ Τέλους, Diss. Groningen 1937, pag. 75-76; O. RIETH, Über das Telos der Stoiker, Hermes LXIX (1934), pag. 32-34.

et recueillies ailleurs, la formule que Panétius donna du τέλος¹.

Dans chaque acte qu'on exécute on peut distinguer le „comment” et le „quoi”; le „comment” constitue la *mentalité*, dans laquelle l'action a été faite; le „quoi” est le *contenu objectif* d'une action². Lorsque les anciens Stoïciens donnaient comme but la *ὁμολογία τῇ φύσει*, ils exigeaient en somme une *mentalité*: outre du terme *ὁμολογία*³, ceci peut paraître des considérations que nous trouvons dans la littérature stoïcienne sur le sage, sur l'homme qui possède cette *ὁμολογία*. On dit du σοφός que dans toutes les circonstances il se résigne aux dispositions prises par la φύσις; de la sorte il n'agit pas dans un esprit d'indifférence, non, c'est pleinement conscient et pleinement convaincu qu'il donne son consentement à tout ce qui lui arrive ou peut lui arriver du côté de la εἰμαρμένη. *Ce qui* lui arrive ou *ce qui* peut lui arriver, *ce qu'il* atteint ou *ce qu'il* n'atteint pas par ses actions, lui est complètement indifférent et doit lui être indifférent; en effet, il ne peut pas être certain du résultat produit par ses actions, parce que la εἰμαρμένη peut disposer autrement qu'il ne se le représente en agissant; c'est pourquoi il ne peut se lier d'aucune façon à l'objet de ses actions, car il devra toujours tenir compte de la possibilité que l'acquisition de cet objet déterminé ne cadre pas avec les intentions de la φύσις. Il s'y ajoute que, d'après la conviction stoïcienne, tout ce que le sage atteint par ses actions est en essence ἀδιάφορον à l'égard de son εὐδαιμονία: son bonheur ne consiste que dans sa *ὁμολογία* avec la φύσις.

D'après nous, il peut paraître de tout ceci, que la *ὁμολογία τῇ φύσει* est, pour le moins en premier lieu, une *mentalité*, une inébranlable disposition d'esprit, par laquelle le sage se soumet sans réserve à toutes les dispositions actuelles et futures de la nature. Aussi sommes-nous d'opinion que la sentence énoncée par Sénèque:

¹ En ce rapport nous renvoyons à O. RIETH, Über das Telos der Stoiker, pag. 13-45; G. NEBEL, Der Begriff des Καθῆκον in der alten Stoa, Hermes LXX (1935), pag. 439-460; W. WIERSMA, Τέλος und Καθῆκον in der alten Stoa, pag. 219-228; Voir également son Περὶ τέλους, Groningen 1937.

² G. NEBEL, o.c. pag. 442-443. — W. WIERSMA, lui aussi, suppose tacitement cette distinction. Voir aussi P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 25.

³ En vertu de son sens étymologique *ὁμολογία* indique d'après nous plutôt une disposition, d'esprit qu'une ressemblance objective.

itaque non *quid* fiat aut *quid* detur, refert, sed *qua mente*¹, est entièrement applicable aux idées des anciens Stoïciens; quand Cléanthe² ne cesse pas d'inculquer à ses élèves que, pour juger une action, c'est uniquement la disposition d'esprit où se trouve celui qui agit, qui compte, cela nous semble être une confirmation de notre opinion³.

Mais il faut poser la question: la *ὁμολογία τῇ φύσει* n'est-elle pas *plus* qu'une mentalité? Le *contenu* d'une action est-il tout à fait indifférent, son *objet* n'a-t-il aucune influence? En d'autres termes, est-ce suffisant pour le sage de posséder la mentalité décrite ci-dessus et n'a-t-il pas besoin, en ce qui concerne sa béatitude, de se soucier du contenu de ses actions? — Il se peut que cela soit ainsi: quand tout, en effet, sauf précisément la *ὁμολογία τῇ φύσει*, est essentiellement *ἀδιάφορον*, il n'y a, du moins à cause de l'objet, aucune raison pour faire telle action et pour s'abstenir de telle autre; ce ne serait que la *mentalité* dans laquelle on agit, qui serait décisive.

Il est certain que les Stoïciens n'ont pas tiré cette conséquence de leurs principes: le Portique n'a pas enseigné un indifférentisme moral⁴. Au contraire, dès le commencement on a cherché une norme, aussi pour le *contenu* des actions humaines.

Les anciens Stoïciens la trouvaient déjà dans la nature humaine; ils soutenaient l'opinion que les actions de l'homme devaient, également quant au contenu, être conformes à la nature. On peut déduire des preuves à l'appui de ceci de la distinction faite entre *προηγμένα* et *ἀποπροηγμένα*, toujours acceptée dans le Portique; de même de la définition du *καθῆκον*, telle que Zénon la soutenait. Il nous faudra exposer ceci de façon plus détaillée.

Zénon constata, en se basant sur des données de l'expérience, que parmi les *ἀδιάφορα* (l'objet des actions humaines) il y en a quelques-uns vers lesquels l'homme se sent attiré (*προηγμένα*),

¹ De Benef. I, 6, 1. Cfr ibid. I, 6, 4.

² St. V. Fr. I, 576-581.

³ La doctrine stoïcienne sur l'égalité de toutes les fautes (*ἴσα εἶναι τὰ πάντα ἁμαρτήματα* St. V. Fr. III, 527-529; 531-533) montre la même tendance. Cfr W. WIERSMA, *Περὶ τέλους*, pag. 60; voir aussi O. RIETH, *Über das Telos der Stoiker*, pag. 17.

⁴ P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 25 s'avancent trop loin dans leurs conséquences.

d'autres qui le rebutent (ἀποπροηγμένα)¹. La raison de cette distinction se trouve, aussi déjà d'après la conviction qu'avait Zénon², dans la φύσις humaine: les προηγμένα exercent une attraction sur l'homme, parce qu'ils sont κατὰ φύσιν; par contre, les ἀποπροηγμένα lui répugnent, parce qu'ils sont παρὰ φύσιν³. Dans le système de Zénon il y a donc une identité entre les προηγμένα et τὰ κατὰ φύσιν, de sorte que l'inclination vers les προηγμένα, constatée par Zénon, coïncide avec celle vers les objets, qui sont en harmonie avec la nature humaine (τὰ κατὰ φύσιν). — Or, cette tendance est propre à tous les êtres vivants⁴; l'homme également porte, dès son origine, cette ὁρμή en soi. Mais chez l'homme adulte cette ὁρμή n'est autre chose que le λόγος, en tant que celui-ci se règle sur τὰ κατὰ φύσιν⁵. C'est donc le λόγος qui pousse l'homme à tendre vers ces objets, qui sont conformes à sa nature. Aussi la ὁμολογία τῇ φύσει (le fruit du λόγος!) devra nécessairement comprendre chez l'homme, outre la mentalité décrite ci-dessus, une conformité *en objet* avec les tendances de la nature humaine.

D'après nous, on peut déduire la même chose de la définition stoïcienne du καθῆκον: ὁ πραχθὲν εὐλογον ἴσχει ἀπολογισμὸν⁶. Nous croyons pouvoir traduire ainsi que le fait G. NEBEL⁷: une action qu'on peut motiver par des données probables (εὐλογον). —

¹ St. V. Fr. I, 192-194.

² St. V. Fr. I, 191. — Plusieurs auteurs partagent l'opinion que ce fut Chrysippe qui le premier a basé la différence entre les προηγμένα et les ἀποπροηγμένα sur la φύσις. Cfr G. NEBEL, o.c. pag. 444; W. WIERSMA *Περὶ τέλους*, pag. 57. — Mais d'une comparaison faite entre St. V. Fr. I, 191 et ibid. 192-193 il paraît, d'après nous, clairement qu'également d'après l'opinion qu'avait Zénon, les προηγμένα coïncident avec τὰ κατὰ φύσιν.

³ Dans des textes stoïciens ultérieurs l'identité entre les προηγμένα et τὰ κατὰ φύσιν paraît encore de l'identité des exemples donnés de chacune des conceptions. Cfr St. V. Fr. III, 127-139 à ibid. 140-146. Voir R. PHILIPPSON, *Das Erste Naturgemässe*, Philol. LXXXVII (1932) pag. 444. — La même chose peut probablement paraître de la communication faite par Stobée sur le ληπτὸν, St. V. Fr. III, 142.

⁴ St. V. Fr. III, 178.

⁵ St. V. Fr. III, 175. — Cfr pag. 111-114. W. WIERSMA, *Τέλος und Καθῆκον in der alten Stoa*, pag. 222.

⁶ St. V. Fr. I, 230; III, 493.

⁷ o.c. pag. 447-449.

Mais ces motifs reposent sur le contenu, l'objet de l'action¹. Quel sens donner à ceci? G. NEBEL a donné une interprétation, qui a, d'après nous, un haut degré de probabilité². Il attire l'attention sur le fait, que le sage n'est, lui non plus, omniscient, mais à lui également les dispositions de la φύσις-εἰμαρμένη ne sont pas pleinement connues; quoique, jusqu'à une certaine hauteur, il eût peut-être pu avoir, par la divination et l'astrologie, une idée des lois générales du cosmos, lui aussi ne peut pas *être certain* de ce que le contenu d'une certaine action corresponde à la volonté de la φύσις. En raison de la συμπάθεια générale dans le cosmos, il peut cependant admettre que les dispositions de la φύσις-εἰμαρμένη se trouvent exprimées dans les tendances et les appétits de la nature humaine; ainsi on peut accepter avec une grande probabilité, qu'une action dont l'objet est en harmonie avec les tendances de la nature humaine, est également en harmonie avec les dispositions prises par la φύσις-εἰμαρμένη.

En jugeant les objets des actions humaines dans leur rapport avec la béatitude, il fallait donc se demander, s'ils étaient oui ou non en harmonie avec la nature humaine (κατὰ φύσιν). Si l'homme voulait atteindre le τέλος et être heureux par une vie ὁμολογουμένως τῇ φύσει, il n'avait qu'à prendre comme objet de ses tendances uniquement ces objets-là, qui sont conformes à sa nature.

C'est ainsi que le ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν comprend deux éléments: en premier lieu une *mentalité*, en vertu de laquelle on veut accepter toutes les dispositions prises par la εἰμαρμένη (le „comment”), et puis la *tendance* vers ce qui est κατὰ φύσιν (le „quoi”). Un homme veut-il, pour cette raison, posséder la ὁμολογία τῇ φύσει, il devra réunir nécessairement en soi les deux éléments, car ils sont tous les deux le fruit du même λόγος: sa mentalité docile à l'égard de la φύσις devra se manifester dans la tendance vers ce qui est κατὰ φύσιν, tandis que d'un autre côté la tendance vers τὰ κατὰ φύσιν est déterminée et, en un certain sens, restreinte par la mentalité exigée. Cette dernière assertion demande quelque explication.

¹ St. V. Fr. III, 491: ici nous trouvons exposé que les objets forment le principe du καθήκον.

² o.c. pag. 447-449.

Nous avons dit que la tendance vers ce qui est κατὰ φύσιν, se trouvait nécessairement renfermée dans la ὁμολογία τῇ φύσει. Comme nous avons déjà remarqué plus haut ¹, il est, en effet, certain que les Stoïciens tenaient pour indifférent (ἀδιάφορον) le fait d'acquiescer ou de posséder ces objets: c'était conforme au λόγος de tendre vers τὰ κατὰ φύσιν; il fallait cependant considérer comme étant d'aucune importance le fait d'atteindre ou de ne pas atteindre le but. En raison de la mentalité docile, traitée plus haut, à l'égard de la φύσις, il fallait en effet qu'aussi en aspirant à τὰ κατὰ φύσιν, le sage reste intérieurement indifférent en ce qui concerne l'acquisition ou la non-acquisition de ces objets. En ce sens on peut dire que la mentalité du sage limite la tendance vers τὰ κατὰ φύσιν.

Ceci était l'opinion des anciens Stoïciens, telle qu'on peut la déduire de leur affirmation répétée que tout, sauf précisément la ὁμολογία τῇ φύσει, était essentiellement indifférent; que ceci se rapportait aussi aux προηγμένα, les objets qui sont κατὰ φύσιν, paraît clairement du fait que Chrysippe p.e. ne range pas ces éléments parmi les αἰρετά mais parmi les ληπτά ². La signification étymologique des termes donnés en dernier lieu peut nous éclaircir ici le point de vue ancien-stoïcien. Quoiqu'en effet on trouve que l'on donne tout aussi bien pour αἰρέω que pour λαμβάνω la signification de „prendre”, αἰρέω comprend, outre l'acte matériel de saisir, également un choix intérieur, par lequel l'esprit aussi prend possession ou tâche de prendre possession de l'objet; par contre, λαμβάνω signifie uniquement l'acte matériel de saisir. — Lorsque pour cette raison Chrysippe paraît également compter les προηγμένα parmi les ληπτά, il s'ensuit que l'esprit doit rester indifférent à l'égard de ces objets. — Nous trouvons le même point de vue reproduit dans le De Finib. B. et M. V, 7, 20, où nous lisons: at vero *facere omnia*, ut adipiscamur, quae secundum naturam sint, *etiam si ea non assequamur*, id esse et honestum et solum per se expetendum et solum bonum Stoici dicunt. Ici également nous retrouvons l'aspiration à „ea quae secundum naturam sint” détachée de l'acquisition éventuelle de ces objets, de sorte que dans ce texte aussi on exige une indifférence intérieure envers l'acquisition éventuelle de ces éléments.

¹ pag. 147.

² St. V. Fr. III, 142.

Cette opinion, soutenue par les Stoïciens antérieurs, restait également le point de vue de Diogène et de ses disciples. Les arguments ne sont pas si formels et si clairs ici, il est vrai, mais nous croyons cependant pouvoir conclure ceci d'une formule du τέλος, qu'on nous transmet comme venant d'Antipater: πᾶν τὸ κατ' αὐτὸν ποιεῖν διηλεκῶς καὶ ἀπαράβάτως πρὸς τὸ τυγχάνειν τῶν προηγουμένων κατὰ φύσιν¹. Antipater, chez qui nous retrouvons aussi la définition que Diogène donne du τέλος, semble donc être également d'avis que, pour être heureux, il ne s'agit chez l'homme que de faire tous ses efforts en aspirant à τὰ κατὰ φύσιν; mais le τυγχάνειν était et restait ἀδιάφορον, de sorte que le sage n'avait qu'à rester intérieurement indifférent à l'égard de ces objets.

A présent nous revenons aux formules du τέλος, telles qu'elles furent rédigées par les Stoïciens respectifs. En comparant les définitions que Zénon, Cléanthe et Chrysippe donnent du τέλος à celles que donnent Diogène, Antipater et Archédème, nous croyons pouvoir décrire comme suit le développement historique: Zénon et les siens exprimaient dans leurs formules la ὁμολογία τῇ φύσει, sans la déterminer de plus près; ils ne déterminaient pas explicitement si, en agissant ainsi, ils avaient uniquement en vue la mentalité ou qu'ils entendaient aussi la concordance de la φύσις avec l'objet, le contenu de l'action. De nos exposés il a paru que les deux éléments étaient aussi compris dans les formules plus anciennes du τέλος, mais qu'on ne les exprimait pas séparément. Probablement à cause des objections soulevées par Carnéade, les Stoïciens ultérieurs attiraient plus l'attention sur l'élément *objectif* dans la ὁμολογία; peut-être que Diogène et ses élèves ont, également par suite de cette influence, mis l'accent sur cette donnée objective, qui était cachée dans les formules plus anciennes comme dans un noyau; ils parlaient d'une ἐκλογὴ τῶν κατὰ φύσιν, et exprimaient par ceci presque uniquement l'accord avec l'objet². On ne donnait

¹ St. V. Fr. III, Antip. 57.

² De cette façon l'influence exercée par Carnéade sur Diogène et les siens se réduit à ceci: en raison de la polémique suscitée par le premier, les Stoïciens exprimaient explicitement un élément déjà renfermé implicitement dans leurs formules antérieures. A ceci correspond merveilleusement la remarque faite par O. RIETH (*Grundbegriffe der stoischen Ethik*, pag. 21 note 1) que les Stoïciens se trouvant entre Chrysippe et Panétius ne se sont pas beaucoup écartés des opinions éthiques traditionnelles.

pas explicitement l'élément formel de la *ὁμολογία*, la mentalité docile envers les dispositions prises par la *φύσις*, quoiqu'il soit certain que Diogène et les siens l'exigeaient ¹. C'est ainsi que, d'après nous, il faut considérer la distinction entre les formules du *τέλος* plus anciennes et celles données par Diogène et ses élèves comme une *différence dans la façon de formuler*; l'accent porte sur un autre élément, mais le contenu des deux groupes est essentiellement identique ².

Comment faut-il entendre maintenant la formule que Panétius donne du *τέλος*? — En prêtant uniquement attention à la façon de formuler, dans laquelle Panétius a exprimé sa conception du *τέλος*, la différence avec les définitions données par ses prédécesseurs semble insignifiante. Panétius formule à son tour: *ζῆν κατὰ . . .*, où perce un peu plus l'ancienne conception de la *ὁμολογία*, tandis qu'il définit plus précisément la conception de la *φύσις*, en parlant de *δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς*, par quoi il n'indique explicitement que la nature humaine. — Aussi, uniquement de la façon dont Panétius s'exprime on ne peut pas déduire de points essentiels où se trouve la différence; sa façon de formuler est de fait presque entièrement identique à celle de ses prédécesseurs ³.

Mais d'autres données il s'avère que Panétius, dans la conception qu'il avait du *τέλος*, s'est bien et dûment écarté de la tradition stoïcienne. Aussi nous avons déjà fait plus tôt ⁴ la remarque que c'est lui qui a été le premier Stoïcien qui a tenu pleinement compte des objections soulevées par Carnéade; il est vrai que ceci ne ressort pas de la *formule* que Panétius donne du *τέλος*; or, on peut déduire des textes disponibles que, malgré la façon de formuler presque identique, dans la formule du *τέλος* donnée par Panétius se trouve cachée une signification toute autre que dans les définitions du *τέλος* proposées par les Stoïciens antérieurs jusqu'à Antipater de Tarse y compris.

¹ pag. 152.

² Contra M. SCHÄFER, *Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero*, pag. 16-26.

³ On ne pourra donner que difficilement une réponse à la question de savoir, pourquoi Panétius a précisément choisi cette façon de formuler. Cfr O. RIETH, *Das Telos der Stoiker*, pag. 45.

⁴ pag. 146.

Dans nos exposés nous avons plus d'une fois attiré l'attention sur le fait que, d'après la conviction stoïcienne, la *tendance* vers τὰ κατὰ φύσιν était incluse dans le τέλος; le fait d'*atteindre* et de *posséder* ces objets était cependant ἀδιάφορον et ne contribuait en rien au bonheur de l'homme. — Ici, en effet, Panétius paraît avoir eu une autre opinion. Car nous sommes d'avis qu'en cette question on peut conclure avec certitude des rares données à notre disposition, que Panétius n'estimait non seulement nécessaire pour l'εὐδαιμονία la *tendance* vers τὰ κατὰ φύσιν, mais qu'il exigeait aussi dûment la *possession réelle* de ces objets. Pour motiver cette thèse, nous pouvons signaler en premier lieu une communication faite par Diogène Laërce ¹: ὁ μὲντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρείαν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος. En contradiction avec les interprétations données de ce texte ² pour le mettre d'accord avec les conceptions traditionnelles stoïciennes, nous croyons pouvoir accepter qu'on nous communique ici franchement, que Panétius occupait le point de vue, très révolutionnaire d'après la conception stoïcienne, que la vertu seule ne suffisait pas à la béatitude: l'homme voulait-il être heureux, alors, outre la vertu, la *possession réelle* de biens terrestres, santé, etc. était indispensable. — Quelle signification faut-il y attribuer? De ce que nous venons d'exposer jusqu'à présent, il paraît que la tendance vers ces objets se trouvait renfermée dans la conception ancien-stoïcienne de la vertu, mais non pas le fait de l'acquérir ³. Il paraît que Panétius exige aussi la possession de τὰ κατὰ φύσιν.

On pourrait poser ici la question de savoir, si cette conclusion ne va pas trop loin. En effet, Panétius ne nomme que trois objets, dont il proclame la possession comme étant une partie constituante nécessaire de la béatitude. Peut-on de bon droit en conclure qu'il jugeait également nécessaire la possession réelle de tout le complexe des τὰ κατὰ φύσιν? — Nous répondons par l'affirmative. En effet, d'après nous, il faut considérer les trois objets nommés par Panétius

¹ Fragm. 110.

² Cfr E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 585 note 4; A. SCHMEKEL, o.c. pag. 223. — Voir cependant P. BARTH-A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 122.

³ pag. 170-171 nous donnerons d'autres arguments pour prouver que Panétius a donné en ce sens une définition de la vertu.

comme étant représentatifs pour l'ensemble des choses, qui sont conformes à la nature, car tous les objets qui appartiennent à τὰ κατὰ φύσιν peuvent être ramenés de l'une ou l'autre façon à la santé, aux revenus ¹ ou à la puissance. Il s'y ajoute, que nous possédons dans le *Fragm.* 97 un texte, d'où nous pouvons déduire un argument en faveur de notre opinion. Nous y lisons: neque enim attinet . . . quicquam sequi, *quod assequi non queas*. Panétius juge absurde l'aspiration vers un objet, qu'on ne peut pas acquérir, pas atteindre; à son avis, ceci à trait à *chaque* appétit, sans faire aucune restriction. D'après notre opinion, il s'ensuit que Panétius n'acceptait pas une tendance vers certains objets, tandis qu'on est en même temps intérieurement indifférent à l'acquisition ou à la non-acquisition de l'objet; d'après lui, chaque désir impliquait la volonté d'acquérir et d'atteindre son objet. Aussi lorsque Panétius considérait la tendance vers τὰ κατὰ φύσιν comme l'élément constituant de la béatitude, ceci implique qu'il jugeait également nécessaire l'acquisition de ces objets; dans le cas contraire, en effet, la tendance ne serait pas possible. Nous allons encore déduire la même chose de la doctrine enseignée par Panétius sur le συμφέρον, l'utile; mais à cet effet il nous faut d'abord traiter la question en partant d'un autre point de vue ².

Malgré tout ceci on pourrait juger plus ou moins improbable, que Panétius ait été d'avis que la possession réelle de tous les objets qui sont conformes à la nature humaine, est indispensable pour la béatitude; par là il aurait, en effet, pris comme idéal quelque chose d'irréalisable. — Nous croyons néanmoins pouvoir maintenir notre thèse et, en nous appuyant sur les arguments avancés plus haut, nous jugeons certain que Panétius a exigé la réalisation de la tendance vers τὰ κατὰ φύσιν. Mais pour ceci nous ne devons pas perdre de vue que l'extension de τὰ κατὰ φύσιν est bien moindre qu'on ne serait enclin de le penser. En effet, il a paru de notre interprétation de la formule que Panétius donne du τέλος, que celui-ci prend κατὰ φύσιν dans un sens *individuel*, tandis qu'il tient en outre compte des *circonstances* de temps, de lieu et de fonction: ce n'est pas la réalisation de toutes les aspirations, qui sont en

¹ Nous croyons pouvoir rendre χορηγία le mieux de cette façon.

² pag. 164-166. — Voir R. PHILIPPSON, *Das Sittlichschöne bei Panaitios*, pag. 357.

harmonie avec la nature humaine dans son caractère *spécifique*, qui est nécessaire pour avoir la béatitude, mais uniquement de ces aspirations qui sont en harmonie avec la nature *individuelle* de chaque homme et qui s'adaptent aux *circonstances* de temps, de lieu et de fonction, dans lesquelles il vit; ou en d'autres termes: seul la possession de ce qui est *κατὰ φύσιν* *ici* et *maintenant*, pour *cette personne déterminée*, doit être considérée comme une partie intégrale de sa béatitude. Mais ce que ceci comprend in concreto devra être décidé dans chaque cas séparé par le *λόγος*. — De cette manière ce ne sera qu'une partie restreinte de ces objets, qui sont conformes à la nature humaine, considérée d'un point de vue spécifique, qui appartiendra au contenu de la béatitude, telle comme celle-ci existe pour chaque homme individuel. — Que ceci a, en effet, été l'opinion qu'en avait Panétius, paraît, d'après nous, clairement de l'interprétation que nous avons donnée plus haut de sa formule du *τέλος*¹: en effet, s'il veut voir la vie selon les appétits comprise dans un sens individuel, il devra nécessairement expliquer dans le même sens la réalisation exigée de ces appétits, τὰ κατὰ φύσιν étant précisément les objets des ἀφορμαὶ dont il s'agit dans la formule du *τέλος*.

En résumé, on peut déjà dire maintenant que la doctrine sur le *τέλος*, enseignée par Panétius, s'écarte en un point fondamental de la tradition stoïcienne. — Si l'on voulait essayer de donner une formule aussi nette que possible du rapport qui existe entre la conception panétienne du *τέλος* et celle qu'en avaient les Stoïciens antérieurs, on pourrait avancer ce qui suit: conformément à la tradition stoïcienne, Panétius lui aussi met le *τέλος* dans une *ὁμολογία*. Or, nous avons déjà exposé longuement, que cette *ὁμολογία* comprend, d'après la conception stoïcienne, un double élément: un élément subjectif (la mentalité soumise du sage à l'égard de la φύσις-εἰμαρμένη) et un élément objectif (la tendance vers τὰ κατὰ φύσιν). En rapport avec ceci nous croyons pouvoir considérer l'innovation faite par Panétius comme *un renforcement de l'élément objectif* et un *affaiblissement*, qui l'accompagne et qui y est corrélatif, *de l'élément subjectif* dans cette *ὁμολογία*. En effet, la tendance vers τὰ κατὰ φύσιν, qui chez les Stoïciens antérieurs restait intérieurement indifférente à l'égard du résultat final,

¹ pag. 141-142.

l'acquisition éventuelle des objets convoités, devient dans le système de Panétius une tendance vers ces objets *accompagnée de la volonté et de l'intention de les acquérir*. L'homme panétien, en effet, est convaincu qu'il faut également juger indispensable pour sa béatitude la possession de ce qui est ici et maintenant pour lui personnellement κατὰ φύσιν. Ici nous constatons, sans contredit, un renforcement de l'élément objectif dans la ὁμολογία.

Dans cet état des choses, que reste-t-il de l'élément subjectif, la sujétion inconditionnelle et docile aux dispositions prises par la φύσις? Il s'ensuit de ce qui se trouve dit ci-dessus, que celle-ci ne peut en aucun cas aller si loin, que l'homme panétien se trouve complètement indifférent envers l'acquisition éventuelle des objets, vers lesquels il tend: ce qui est pour lui κατὰ φύσιν, est aussi l'objet de ses désirs; il veut l'acquérir et l'obtenir. — Mais par contre, l'*extension* de τὰ κατὰ φύσιν est différente pour chaque homme et est limitée par le caractère personnel et les circonstances de la vie. L'homme devra s'en *contenter*; pour ce qui concerne ceci, il devra se résigner à la volonté de la φύσις qui le voulait ainsi et qui lui donnait ce naturel et le plaçait dans ces circonstances. Quoiqu'atténué, l'élément subjectif est donc également conservé dans la doctrine du τέλος enseignée par Panétius.

En rapport avec ceci, M. POHLENZ¹ a attiré l'attention sur le Fragm. 106, où Panétius paraît exiger une „despicientia rerum externarum”; ne faut-il pas conclure de ceci qu'il a tenu quand même aux idées ancien-stoïciennes et qu'il a été partisan d'une indifférence complète envers la possession des choses? — Nous sommes d'avis que non; car il faut tenir compte du fait que dans ce passage Panétius parle de l'ἀνδρεία; cependant cette vertu élève l'homme au-dessus des influences qui du dehors s'exercent sur lui; pour cette raison un certain dédain pour les choses extérieures est, sans contredit, renfermé dans l'ἀνδρεία. Mais ceci ne signifie pas encore, qu'on exige une indifférence *absolue*, de sorte que, d'après nous, on ne peut pas déduire de ce texte des conclusions concernant la doctrine du τέλος enseignée par Panétius.

En résumant toutes les données, nous croyons pouvoir constater, que chez les Stoïciens antérieurs le centre de la ὁμολογία τῇ φύσει se trouvait dans l'élément subjectif; mais dans la con-

¹ Antikes Führertum, pag. 92.

ception que Panétius avait du τέλος, celui-ci a été *déplacé* vers l'élément objectif. A notre avis, on peut trouver une autre indication pour prétendre ceci dans le *Fragm.* 115, où on ne fonde pas l'égalité d'humeur stoïcienne sur la volonté de la φύσις, mais sur le caractère de l'objet; ici aussi nous retrouvons la même tendance qui voulait objectiver le contenu du τέλος.

§ 2 – La conception de Panétius sur le bien moral.

Comme il s'avère de ce que nous avons traité jusqu'ici, Panétius croyait pouvoir définir le bonheur humain comme: vivre selon les appétits de la propre nature individuelle. D'un autre côté, il va de soi qu'il aura aussi nommé αγαθόν, bon, la chose où l'on trouve l'εὐδαιμονία: l'αγαθόν constitue en effet le bonheur¹. Nous pouvons donc accepter qu'également d'après la conviction qu'avait Panétius, le ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμάς est un αγαθόν. — Or, c'est une thèse généralement acceptée par les Stoïciens, que seul ce qui est *moralement* bon est αγαθόν: μόνον τὸ καλὸν αγαθόν²; Panétius a également souscrit à cette thèse et l'a défendue à maintes reprises dans ses écrits³. Aussi, lorsque les Stoïciens, et parmi eux Panétius, nommaient l'objet de la béatitude un αγαθόν, il s'ensuit qu'ils le considéraient comme καλόν. C'est ainsi que d'après la conviction ancien-stoïcienne, le ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν est moralement bon, tandis que dans le système enseigné par Panétius il faut nommer καλόν la vie selon les appétits de la propre nature. Il nous faudra analyser ceci de façon plus détaillée.

Si les anciens Stoïciens enseignent que vivre d'après la nature est καλόν, il faut comprendre par là que la vie en harmonie avec la φύσις est moralement bonne⁴. Ceci signifie, en raison de nos exposés antérieurs, que d'après leur opinion deux éléments constituent le καλόν: la mentalité inconditionnellement docile envers la φύσις-εἰμαρμένη (l'élément subjectif) et la tendance vers τὰ κατὰ φύσιν (l'élément objectif)⁵. Ces deux facteurs seulement sont

¹ St. V. Fr. III, 73; 107.

² St. V. Fr. I, 188; III, 29-37; 129; 181; 498.

³ *Fragm.* 101.

⁴ On peut déduire ceci des deux thèses stoïciennes: μόνον τὸ καλὸν αγαθόν et πᾶν αγαθὸν καλόν; St. V. Fr. III, 87.

⁵ pag. 147-150.

moralement bons; tout le reste est essentiellement ἀδιάφορον, indifférent. De tout ceci on peut conclure que, d'après la conviction ancien-stoïcienne, le καλόν se trouve uniquement dans l'homme, ou pour mieux dire *dans l'action humaine*: par le fait que les objets des actions humaines restent ἀδιάφορα et ne sont pas καλά (quoiqu'ils deviennent l'objet d'une action moralement bonne), ce qui est moralement bon est dans l'ancien Portique une qualité, qu'on peut uniquement attribuer à l'action humaine; elle seule est καλή; on peut dire que les anciens Stoïciens n'ont connu le καλόν que dans son sens *subjectif*; ce qui est moralement bon dans un sens objectif ne pouvait pas trouver de place dans leurs systèmes.

Quoi dire du point de vue auquel se plaçait Panétius à cet égard? — Nous avons prouvé dans un paragraphe précédent, qu'à l'encontre de ses prédécesseurs, il jugeait indispensable au bonheur de l'homme la possession de τὰ κατὰ φύσιν; en effet, dans l'éthique de Panétius le contenu de l'εὐδαιμονία ne consiste non seulement dans la *tendance* vers ces objets, mais comprend aussi la *possession* de ces objets. Il s'ensuit que Panétius doit avoir également considéré la possession de τὰ κατὰ φύσιν comme un ἀγαθόν, ce qui amène comme conséquence qu'il doit avoir nommé καλόν la possession de ces objets. Ainsi il paraît que, d'après la conviction qu'avait Panétius, le καλόν a une plus grande portée que les anciens Stoïciens n'avaient donnée à cette notion: καλόν est également la possession réelle de ces objets qui correspondent aux aspirations de l'homme et qu'il faut juger en harmonie avec sa nature individuelle et les circonstances de sa vie. — En raison de ceci nous croyons pouvoir constater dans la définition que Panétius donne de la conception du καλόν, une tendance vers l'élément objectif, tout comme nous l'avons démontrée dans la doctrine sur le τέλος enseignée par lui¹. Mais on ne peut que difficilement retrouver s'il a aussi nommé καλά *les objets eux-mêmes* et s'il a ainsi compris dans son système la signification *objective* de ce qui est moralement bon. On pourrait le présumer en raison du *Fragm.* 110, où l'on met la ὑγιεία c.s. au même plan que l'ἁρετή; or, d'après nous, on ne peut pas obtenir de certitude à l'égard de cette question.

C'est un signe caractéristique pour les conceptions grecques,

¹ pag. 156-157.

qu'on avait l'habitude d'indiquer ce qui est moralement bon par le terme technique καλόν — ce qui est *beau* ¹; il s'en avère un certain esthétisme, une tendance pour apprécier sur des bases esthétiques la vie moralement bonne. Par sa pondération, son harmonie et son ordre la vie moralement impeccable éveillait chez l'homme grec une impression, qui présentait une ressemblance avec une impression esthétique; aussi c'est pour cette raison qu'on indiquait ce qui est moralement bon par le même terme, par lequel on désignait ce qui est beau ².

D'après la coutume stoïcienne, Panétius a également conservé dans sa philosophie le terme καλόν ³, et c'est par là qu'il s'est rallié à la tradition grecque. Mais ce terme a toutes les apparences d'avoir perdu beaucoup de sa valeur pour Panétius. — C'est, en effet, très compréhensible qu'en raison du fréquent usage fait du terme καλόν dans des traités moraux, sa signification morale ait pris le dessus; par là l'élément esthétique avait été relégué progressivement au second plan pour disparaître presque complètement à la fin. Aussi dans l'éthique, enseignée par Panétius, une nouvelle conception paraît à côté de τὸ καλόν, conception qui rend justement cet aspect esthétique, qui à l'origine était renfermé dans τὸ καλόν et y avait même une valeur prédominante: τὸ πρέπον, le decorum. — R. PHILIPPSON ⁴ a démontré dans une étude détaillée, que nous avons à faire ici à une conception qui trouvait primitivement son origine dans la rhétorique ⁵ et que Panétius inséra dans son éthique par la voie de la philosophie péripatéticienne.

Des exposés donnés par Panétius ⁶ et que Cicéron ne reproduit que de façon incomplète et défectueuse, on déduit qu'il faut con-

¹ Hom. Ilias, XVII, 19; Sophocl. Electr. 385; Antig. 72. Plat. Apol. 21d; Xenoph. Cyrop. III, 1, 10.

² La signification primitive de καλός est „beau”, compris dans le sens de beauté extérieure et corporelle. Cfr W. PAPE, Griech.-Deutsches Handwörterbuch s.v.

³ Cfr R. PHILIPPSON, Das Sittlichschöne bei Panaitios pag. 357; M. POHLENZ, Antikes Führertum, pag. 16.

⁴ Das Sittlichschöne bei Panaitios, pag. 375-413.

⁵ Nous trouvons cette conception dans Isocrate, Or. c. Soph. 13; Aristot. Rhet. III, 2; Poet. 22.

⁶ Fragm. 107. — Cfr LOTTE LABOWSKY, Die Ethik des Panaitios, Leipzig 1934, pag. 6-13.

sidérer en premier lieu le *πρέπον* comme l'aspect extérieur de chaque *καλόν*: c'est dans ce qui est moralement bon le facteur, par suite duquel ce dernier est non seulement louable de nature ¹, mais éveille aussi en fait le consentement et l'approbation des hommes. Aussi Panétius parle d'un „decorum quoddam generale”; un *πρέπον* qui est propre à *chaque* *καλόν* comme tel; il y est inséparablement lié et on ne peut l'en séparer que par la pensée et non en réalité ². En ce sens l'introduction de *τὸ πρέπον* dans l'éthique de Panétius ne signifie pas plus que l'expression séparée d'un aspect, qui jusqu'alors avait été désigné par *τὸ καλόν*.

Or, Panétius connaît encore une seconde signification de *τὸ πρέπον*. Il parle d'un „decorum huic (sc. decoro generali) subiectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis” ³; un peu plus loin nous lisons dans le même fragment à ce sujet: quod ita naturae consentaneum sit, ut in eo moderatio et temperantia appareat. Dans la reproduction que Cicéron en donne il est assez concis et pas très clair; aussi faut-il poser la question de savoir, comment il faudra comprendre tout ceci.

A. SCHMEKEL ⁴ croyait pouvoir désigner comme suit le rapport existant entre le „decorum generale” et le *πρέπον*, dont il s'agit ici: le „decorum generale” est l'éclat extérieur du *honestum* comme tel; le „decorum huic subiectum” est ce même *decorum generale*, en tant qu'il se manifeste dans le domaine des différentes vertus. — L'interprétation qu'A. SCHMEKEL en donne est sans contredit appuyée par quelques données provenant des exposés donnés par Cicéron ⁵; mais on peut quand même, d'après nous, faire contre elle plusieurs objections. C'est ainsi qu'il paraît qu'A. SCHMEKEL réduit la différence qui existe entre les deux espèces du *πρέπον* à une considération différente, une distinction purement logique; en réalité ils coïncideraient complètement. Or, les exposés que donne Cicéron éveillent l'impression que par ceci on n'explique pas tout et qu'il faut bien et dûment considérer comme réelle la

¹ De Offic. I, 4, 14.

² Quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari; — decorum totum illud quidem est cum virtute confusum, sed mente et cogitatione distinguitur. Fragm. 107.

³ Fragm. 107.

⁴ o.c. pag. 37.

⁵ Fragm. 107.

différence mutuelle. En outre, le fait que c'est précisément dans son exposé sur le *decorum generale*¹ que nous rencontrons la communication faite par Cicéron, selon laquelle on trouve, en raison de sa généralité, ce *πρέπον* dans *chaque vertu*, laisse à penser; ceci aussi forme un obstacle à l'interprétation qu'A. SCHMEKEL en donne. Cependant la principale objection que nous soulevons contre l'opinion énoncée par A. SCHMEKEL, consiste en ce qu'il ne tient pas ou insuffisamment compte de la suggestion, quand même plus que claire, faite par Cicéron, que Panétius met le *decorum speciale* dans un rapport étroit avec la vertu de la *σωφροσύνη*². Aussi presque tous les auteurs ultérieurs³ sont d'avis qu'il nous faut considérer le *decorum speciale* comme l'objet de cette dernière vertu.

Nous renonçons à discuter les points de différence secondaires, qu'on peut signaler entre les interprétations données par les différents auteurs. Lorsque nous tenons compte des données avancées dans ce domaine, nous croyons pouvoir reconstruire comme suit l'opinion qu'avait Panétius: *chaque* action moralement bonne a le *πρέπον* comme qualité inhérente et inséparable (*decorum generale*); or, une action humaine est moralement bonne, lorsqu'elle provient de et est en harmonie avec un des appétits de la nature humaine; en raison de cela, elle est aussi *πρέπον*. — Cependant il nous faut tenir compte du fait, que la *φύσις* humaine est dotée de *plusieurs* appétits (Panétius les réduit principalement à quatre), qui visent tous leur propre objet. C'est pourquoi cela ne suffira pas à l'homme de vivre sans plus selon ces appétits; il faut créer un ordre, une harmonie entre les différents appétits. En tenant compte des qualités générales de la nature humaine, du caractère individuel, des circonstances de lieu, de temps et de profession, l'homme devra trouver un rapport entre les *ἀφορμαί* qui vivent en lui: aucune ne pourra dominer, aucune ne pourra être réprimée; il devra se faire

¹ *ibid.*

² *ibid.* — Cfr C. JUNGLUT, *Die Arbeitsweise Ciceros im I Buche über den Pflichten*, pag. 60; GRED IBSCHER, o.c. pag. 95.

³ M. POHLENZ, *Antikes Führertum*, pag. 61-62; voir aussi son article *Τὸ πρέπον*, *Ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes*, *Nachr. Gött. Gesellsch.* 1933, pag. 53 sqq. GRED IBSCHER, o.c. pag. 91-98; LOTTE LABOWSKY, o.c. pag. 9-10. — R. PHILIPPSON ne partage pas cette opinion, *Das Sittlichschöne bei Panaitios*, pag. 388, note 27.

un équilibre, qui donnera à la vie morale cet ordre, cette harmonie, par laquelle elle devient vraiment belle. Naturellement on devra exprimer dans cette harmonie une certaine modération, une tempérance, raison pour laquelle Panétius la considère comme inhérente à l'objet de la σωφροσύνη. En raison des textes que nous trouvons chez Cicéron, de même qu'en raison des interprétations qu'on en donne, nous croyons que Panétius vise cette harmonie entre les différentes ἀφορμαί de la nature humaine, en parlant du πρέπον dans un sens spécial. Ainsi le decorum speciale est en premier lieu l'objet de la σωφροσύνη; mais comme la σωφροσύνη a comme tâche de créer de l'ordre et de l'harmonie entre toutes les tendances de la nature humaine, le decorum speciale a en second lieu trait à toutes les vertus ¹, de sorte qu'on a aussi tenu compte de textes, tels que „unoquoque genere virtutis” et „ad singulas partes honestatis” ².

Succinctement on peut donc reproduire comme suit la doctrine enseignée par Panétius sur le πρέπον: chaque action moralement bonne est *en soi* et *individuellement* πρέπον, en raison de son analogie avec la φύσις humaine (decorum generale); mais *la vie morale tout entière*, le καλόν comme *ensemble* d'actions morales, est πρέπον par l'équilibre et l'harmonie qui en sont les traits caractéristiques essentiels (decorum speciale) ³. La réalisation du honestum devient donc, selon la conception de Panétius, la création d'ordre, d'équilibre et d'harmonie dans les actions humaines; elle devient *un art de vivre* ⁴, par lequel on crée de la beauté dans les actions de l'homme. Ainsi il paraît des idées que Panétius avait sur le πρέπον, qu'il s'est également inspiré sur Platon pour les tendances de son éthique ⁵.

Nous pouvons encore rendre plus nette notre opinion concernant les conceptions que Panétius avait sur le honestum, par les données

¹ M. POHLENZ, Antikes Führertum, pag. 62.

² Fragm. 107.

³ ibid.

⁴ LOTTE LABOWSKY, o.c. pag. 112 parle de „ars vivendi”.

⁵ Quoique basée sur d'autres principes, la vie morale signifie aussi pour Platon une représentation de la beauté. Cfr K. SCHILLING, Geschichte der Philosophie I, München 1943, pag. 104, ainsi que son interprétation du Symposium de Platon, ibid. pag. 110-115.

que nous possédons concernant sa doctrine sur le *συμφέρον*; pour cette raison, il nous faut dans ce paragraphe traiter également plus amplement l'utile; en même temps nous pourrions alors élaborer un dernier argument en faveur de notre thèse défendue dans le premier paragraphe: que Panétius a compris également la possession réelle de τὰ κατὰ φύσιν dans sa définition du τέλος.

Panétius a consacré à la discussion du *συμφέρον* un livre spécial de son *Περὶ τοῦ καθήκοντος*, probablement le troisième¹; dans l'adaptation de la main de Cicéron il ne subsiste que peu des exposés théoriques provenant de Panétius. Mais néanmoins on peut tirer surtout des communications faites par Cicéron dans le troisième livre de son *De Officiis* assez de données qui nous permettent de reconstruire les idées qu'avait Panétius. Mais il semble cependant souhaitable d'abord reproduire d'abord concisément le point de vue occupé par les Stoïciens antérieurs.

Ceux-ci considéraient le *συμφέρον*, comme les autres questions dans le domaine éthique, entièrement dans la lumière de τὸ καλόν; τὸ καλόν était toujours le point de départ de leurs suppositions, de sorte que l'étendue du *συμφέρον* était également déterminée par τὸ καλόν. Ainsi les Stoïciens défendaient généralement la thèse, qu'on ne peut considérer que le καλόν comme *συμφέρον*; il n'y a pas d'autre utile que le honestum². La même conviction s'affirme encore dans une autre thèse stoïcienne, notamment que l'ἀγαθόν seul peut être utile³. En effet, d'après la conviction stoïcienne, seul le καλόν est un ἀγαθόν. Il s'ensuit qu'on mesure l'extension du *συμφέρον* d'après celle du καλόν. Avec quelle conséquence et avec quelle rigueur cette thèse a été défendue dans l'éthique stoïcienne, on peut le déduire d'une communication caractéristique faite par Plutarque⁴, selon laquelle Chrysippe aurait été d'avis qu'il n'existait pas ou qu'on ne pouvait pas s'imaginer de *συμφέρον* pour le φαῦλος, pour celui qui n'est pas un sage, sans doute parce que celui-ci ne participait pas ou ne pouvait pas participer au καλόν. De tout ceci il paraît que, d'après la conception ancien-stoïcienne, le καλόν était la norme pour le *συμφέρον*, l'utile: on répondait à

¹ pag. 31-32.

² *De Offic.* II, 3, 10; III, 3, 11.

³ *St. V. Fr.* III, 86; 87; 310.

⁴ *St. V. Fr.* III, 674.

la question de savoir, si quelque chose était utile, en demandant en retour, si cette chose était moralement bonne.

En principe Panétius aurait également pu accepter ceci; aussi nous retrouvons dans son œuvre une grande partie des pensées reproduites ici ¹. Quand même il s'avère des données à notre disposition, qu'il voyait d'un autre point de vue le problème du rapport entre *honestum* et utile; il ne partait pas plus longtemps du *καλόν*, mais pour ses suppositions il partait de l'utile lui-même.

En opposition avec les conceptions des anciens Stoïciens, dans l'appréciation de Panétius quelque chose n'est plus utile parce que c'est moralement bon, mais quelque chose est moralement bon parce que c'est utile. *Καλόν* est, en effet, ce qui est *κατὰ φύσιν*; cependant rien n'est tant *κατὰ φύσιν* que précisément ce qui est utile: *nihil tam secundum naturam quam utilitas* ². Aussi GREY IBSCHER ³ a attiré de bon droit l'attention sur le fait que Panétius s'est hasardé à invertir l'adage stoïcien: chaque *honestum* est utile, et qu'il a été d'avis qu'il faut comprendre sous le *honestum* tout ce qui est utile, précisément parce que c'est utile c. à d. *secundum naturam* ⁴. Il pouvait se permettre ceci parce que, en déterminant le *καλόν*, il partait des appétits de la nature humaine, qui sont également décisifs pour déterminer l'utilité ou l'inutilité des choses.

Dans cette conception de Panétius sur le *συμφέρον*, nous croyons posséder une base, sur laquelle on peut fonder un dernier argument en faveur de la thèse, que nous avons défendue dans le premier

¹ „ut honestatem ab utilitate discernens constitueret esse honestum aliquid, quod utile non esset qua nulla pernicies maior hominum vitae potuit afferri” (Cicéron, *De Offic.* II, 3, 9); cfr *Fragm.* 102. — Il va sans dire que nous ne trouvons pas énoncée chez Panétius l'opinion qu'il n'y aurait pas de *συμφέρον* pour le *φῶλος*, car il ne parle pas de la différence qui existe entre le sage et celui qui n'est pas un sage; cfr pag. 197-199.

² *Fragm.* 102. — Pour l'expression de la même idée nous renvoyons à une autre phrase du même fragment: *nihil vero utile, quod non idem honestum, nihil honestum quod non idem utile sit, saepe testatur* (sc. *Panaetius*). Voir Cicéron, *De Offic.* II, 3, 9.

³ o.c. pag. 124.

⁴ Aussi d'après l'opinion de Panétius il ne peut pas être question d'un conflit effectif entre ce qui est moralement bon et l'utile (*Fragm.* 102). Le problème que Panétius se pose dans le dernier livre (non écrit) de son *Περὶ τοῦ καθήκοντος* n'a qu'une valeur psychologique. Cfr pag. 31; *Fragm.* 100.

paragraphe, à savoir que Panétius n'estimait non seulement nécessaire pour la beatitude la *tendance* vers τὰ κατὰ φύσιν, mais aussi la *possession réelle* de ces objets. Nous pouvons, en effet, arrêter en premier lieu que, dans l'éthique stoïcienne, l'utile selon son contenu objectif doit coïncider avec τὰ κατὰ φύσιν: seul ce qui est conforme à la nature humaine peut être utile à l'homme. Panétius partageait également cette opinion. Or, il s'avère de toute la tendance du second livre du *De Officiis* de Cicéron, que Panétius n'a pas considéré uniquement comme utiles les *appétits* vers ces objets qui sont conformes à la nature; il juge aussi utile la *possession* de ces objets ¹; probablement on peut même tirer des mêmes textes la conclusion, qu'il nommait aussi les *objets eux-mêmes* utilia. Mais en laissant cette dernière assertion hors de considération ², nous pouvons en tout cas accepter que Panétius a jugé la possession de ces objets comme appartenant au καλόν.

Or, nous avons déjà exposé ³ que d'après l'opinion de Panétius seul le καλόν était l'objet où l'homme pouvait trouver le bonheur. Mais quand on nommait également καλόν la possession réelle des utilia, on peut accepter aussi, en raison des idées que Panétius avait concernant le συμφέρον, que non seulement l'*aspiration vers*, mais aussi la *possession réelle* de τὰ κατὰ φύσιν se trouvait renfermée dans la définition qu'il donne du τέλος.

Il va de soi, que nous ne devons pas perdre de vue, que les mêmes restrictions (aptitude individuelle, circonstances de temps, de lieu et de profession) que nous avons données pour déterminer le contenu objectif de la beatitude, valent pour la détermination concrète du συμφέρον.

§ 3 – La doctrine de Panétius sur les vertus.

D'après l'opinion générale une vie moralement bonne équivaut à une vie vertueuse; dans des textes stoïciens on suppose tacitement cette identité, parfois confirmée formellement ⁴. A côté de

¹ Fragm. 99; Cicéron, *De Offic.* II, 3, 11-4, 15.

² Si ceci était le cas, nous serions en possession d'un argument pour prouver que Panétius a également connu le καλόν dans son sens *objectif*. Cfr pag. 159.

³ pag. 158-159.

⁴ St. V. Fr. III, 14.

cela c'est une conviction stoïcienne arrêtée qu'une vie heureuse coïncide aussi avec une vie vertueuse, une conviction qu'on peut déduire de nombreuses communications ¹. Il paraît de tout l'exposé donné par Cicéron dans les deux premiers livres de son *De Officiis* que Panétius également a accepté en principe ² cette assimilation traditionnelle. Aussi après tout ce que nous avons avancé concernant l'opinion que Panétius avait du τέλος, et après l'analyse de sa doctrine sur le καλόν, il semble qu'on peut très facilement résoudre la question concernant le contenu de la conception que Panétius avait de la vertu. Pour éclaircir les principes moraux de Panétius, il semble quand même souhaitable de développer encore quelques pensées ce concernant, après avoir donné d'avance un exposé succinct de la conception de la vertu qu'avaient les anciens Stoïciens.

Dans des études traitant l'éthique stoïcienne on trouve souvent posée la thèse, que Zénon et ses élèves ont inséré dans leurs systèmes ³ la conception socratique c. à d. intellectualiste de la vertu. Nous pouvons partager cet avis. En effet, il faut considérer en premier lieu l'ἀρετή stoïcienne comme un *savoir*; ceci paraît tout aussi bien des confirmations formelles que des définitions données des différentes vertus, que nous rencontrons dans la littérature stoïcienne ⁴. Or, si l'on voulait conclure de ceci que la vertu stoïcienne serait *uniquement* un savoir, il nous semble qu'il faut observer une certaine réserve. La vertu étant en effet, tout comme nous l'avons déjà dit, identifiée avec la vie moralement bonne, il faudra, en interprétant ces textes qui traitent de la vertu stoïcienne, tenir compte des données à notre disposition relatives à ce qui est moralement bon. Mais il s'est avéré de nos exposés sur le καλόν stoïcien, que la vie moralement bonne du sage stoïcien ne consiste pas *uniquement* dans une *connaissance* des dispositions de la φύσις ou dans le fait *de savoir* ce qui doit être fait conformément à ces

¹ St. V. Fr. I, 185; 187-189; III, 49-67; 685; 764.

² Nous disons: *en principe*; comme nous avons déjà exposé plus haut, Panétius s'écarte des Stoïciens plus anciens en tant qu'il ne laisse pas complètement coïncider la vie vertueuse avec l'εὐδαιμονία; outre l'ἀρετή, il juge nécessaire la possession de τὰ κατὰ φύσιν. Cfr pag. 154.

³ E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 240; P. BARTH - A. GOEDECKE-MEYER, o.c. pag. 25.

⁴ St. V. Fr. III, 95; 256; 262; 270; 272-275. Cfr St. V. Fr. III, 223.

dispositions. Le sage doit, en effet, se soumettre inconditionnellement et sans réserve aux décisions de la nature et, de plus, mettre sa conduite pratiquement d'accord avec cette volonté de la φύσις, pour autant qu'elle lui est connue.

C'est ainsi que ce qui est moralement bon, c. à d. une vie vertueuse, implique, d'après l'opinion stoïcienne, outre un *savoir* aussi une *mentalité* ainsi qu'une *activité* qui correspond à cette connaissance et à cette mentalité. Nous croyons pouvoir conclure de ceci qu'également dans la conception ancien-stoïcienne de la vertu se trouve renfermé un *facteur d'appétits*. GRED IBSCHER¹ est également d'avis que, malgré les tendances excessivement intellectualistes qui regnaient dans l'ancien Portique, le désir de maintenir aussi la volonté et l'appétit comme facteurs éthiques n'avait nullement disparu. Intuitivement on en a compris la nécessité.

Or, il reste vrai que la majorité des définitions stoïciennes de la vertu exprime uniquement le savoir; en effet, on définit presque toutes les vertus comme une ἐπιστήμη². De telles définitions éveillent l'impression, qu'on continuait de voir l'essence de la vertu dans la connaissance et qu'on considérait la mentalité exigée et l'activité du sage qui en résultait comme de pures conséquences de la vertu. Ceci peut avoir été l'opinion de plusieurs Stoïciens, quoique les descriptions qu'on nous donne du sage stoïcien semblent bien vouloir suggérer, qu'il faut pour le moins attribuer à la vertu la disposition bienveillante à l'égard de la φύσις. Lorsqu'en outre on trouve des définitions de la vie vertueuse, telles que: *facere omnia, ut adipiscamur quae secundum naturam sint*³, on est enclin d'accepter qu'on considérait également comme appartenant bien et dûment à la vertu l'activité du sage par où il tend vers ce qui est conforme à la nature. On pourrait déduire la même chose de quelques définitions des vertus, telles qu'on les rencontre dans la littérature stoïcienne. Nous trouvons p.e. pour l'ἀνδρεία la définition: *adfectio animi legi summae in perpetiendis rebus obtemperans*⁴; cette définition semble être basée sur le point de vue, selon lequel on considérait la vertu en général comme une

¹ o.c. pag. 66.

² Cfr pag. 167 note 4.

³ St. V. Fr. III, 44.

⁴ St. V. Fr. III, 285.

adfectio animi legi summae obtemperans, où donc la mentalité et l'activité du sage sont exprimées formellement. On peut entendre dans le même sens, quand on dit de la δικαιοσύνη: ἕξις ἀπονεμητικῆ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστω¹ ou ἡ ἰσχύς καὶ τὸ κράτος, ὅταν περὶ τὰς ἀξίας ἐγγένηται², ou quand on définit la σωφροσύνη comme une ἕξις ἐν αἰρέσει καὶ φυγαῖς σώζουσα τὰ τῆς φρονήσεως κρίματα³. D'après notre avis, l'activité du sage est plus ou moins mise en évidence dans tous ces textes, de sorte que, de telles définitions, on peut pour le moins conclure qu'on réservait également une place à l'élément *des appétits* dans la conception qu'avaient les anciens Stoïciens de la vertu, ce qui pourrait peut-être encore ressortir de ces textes, où l'on définit la vertu comme une δύναμις, une διάθεσις τῆς ψυχῆς, une τέχνη etc.⁴.

En partant de ces données, nous aimerions le plus définir la vertu stoïcienne en ce sens: c'est une connaissance, visant l'activité et accompagnée d'activité, de ce qui est conforme aux dispositions de la φύσις; en effet, on exprime dans cette définition les deux éléments de la conception stoïcienne de la vertu; en outre, il en ressort qu'on considère la connaissance comme le *premier* de ces deux facteurs⁵. Il nous faut, en effet, tenir compte du fait que les Stoïciens plus anciens ont de beaucoup le plus accentué cet élément théorique de leur conception de la vertu, comme cela paraît du fait déjà mentionné que presque toutes les définitions transmises sont basées là-dessus.

Quelle position Panétius prenait-il vis à vis de cette interprétation ancien-stoïcienne de l'ἀρετή? Quoique nous ne disposions pas d'une définition explicite, on peut cependant déduire des textes

¹ St. V. Fr. III, 125; 266.

² St. V. Fr. I, 563.

³ St. V. Fr. III, 274-275.

⁴ St. V. Fr. I, 202; III, 459; 39; 197; 202; 560.

⁵ Nous avons tout aussi bien des objections à faire contre la définition donnée par E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 242, que contre celle de P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 25. — Respectivement ils définissent la vertu stoïcienne comme „auf vernünftiger Einsicht beruhender Willenskraft” et comme „ein auf ein festes Wissen gegründetes Tätigsein”. D'après nous, les deux façons de formuler appuient trop sur l'élément des appétits et font ressortir trop peu qu'on considérerait la *connaissance* dans la vertu ancien-stoïcienne comme étant de première importance.

disponibles que la conception, que Panétius avait de la vertu, contient aussi bien un élément de connaissance qu'un facteur des appétits. Cependant la différence avec les Stoïciens plus anciens se trouve en ce que, chez Panétius, l'*accent s'est déplacé* dans une forte mesure dans la direction de l'*élément des appétits*. D'après l'opinion de Panétius, la vertu n'est pas en premier lieu un savoir, une connaissance, mais une tendance, une appetitio, une cupiditas, dominée et dirigée par une connaissance certaine et déterminée.

Ceci s'avère, d'après nous, clairement du *Fragm. 98*, où Panétius fonde la vie vertueuse, non pas sur une connaissance ou une conception, mais sur les appétits et les tendances de la nature humaine dirigés par le λόγος. Aussi est-ce pour cette raison que dans le *De Officiis* de Cicéron on ne distingue pas les quatre vertus cardinales par une différence des objets de connaissance comme dans l'ancien Portique, mais par une distinction entre les différentes ἀφορμαί de la φύσις humaine ¹. On peut peut-être déduire encore un élément plus probant du fait, que Panétius ne met pas tant l'accent sur la possibilité d'apprendre la vertu, un dogme ancien-stoïcien ², mais qu'il accentue fortement la nécessité de l'*exercer* et de s'y *habituer* ³.

De tout cela il s'avère que, dans sa conception de la vertu, Panétius attribuait une bien plus grande place à l'élément des appétits que ses prédécesseurs ne l'avaient fait, de sorte que, d'après nous, B. N. TATAKIS ⁴ a défini avec raison la vertu panétienne comme „une tendance naturelle, mais en tant que cette tendance est réglée par la raison” ⁵; en d'autres termes, une tendance vers ce qui est conforme à la nature humaine. Ici aussi il faut naturellement comprendre κατὰ φύσιν dans le sens que nous

¹ *Fragm. 103*.

² *St. V. Fr. I, 567; III, 223*.

³ Cicéron, *De Offic. I, 18, 59-60*. Cfr GRED IBSCHER, o.c. pag. 51-53.

⁴ o.c. pag. 170-171.

⁵ Cette définition n'implique pas pour nous de tendance dualiste; comme nous avons en effet démontré pag. 108-115, Panétius n'a pas attribué de facteurs irrationnels à l'âme humaine. — Pour ce qui concerne cette question, B. N. TATAKIS est d'un autre avis, de sorte que l'interprétation donnée ici de la vertu a un autre sens pour lui, sens que nous ne pouvons accepter. Or, bien comprise, sa façon de formuler reste acceptable.

en avons donné plus haut en traitant la doctrine du τέλος enseignée par Panétius.

GRED IBSCHER¹ est d'avis que, dans cette interprétation de la vertu, Panétius a sciemment essayé de donner une synthèse entre la conception purement intellectualiste, telle que celle-ci avait reçu une sanction dogmatique dans l'éthique stoïcienne, et la conception aristotélicienne, qui fait plus ressortir l'élément volitif et appétitif. Son principal argument est la tendance péripatéticienne déjà constatée plusieurs fois dans l'œuvre de Panétius. — Nous avons cependant quelques objections contre cette argumentation. D'ailleurs cela ne nous semble pas tout à fait exact, quand elle prétend que la conception stoïcienne de la vertu aurait été „*rein intellektualistisch*”; comme nous croyons l'avoir démontré dans ce qui précède, des facteurs d'appétits se trouvent déjà renfermés également dans la conception ancien-stoïcienne des vertus, de sorte qu'on pourrait y découvrir éventuellement un point de rapprochement pour une „*mehr willensbetonte Auffassung der Tugend*”. Pour cette raison, nous aimerions mieux une façon de formuler où l'on exprime que, probablement aussi sous l'influence exercée par l'éthique péripatéticienne, Panétius a accentué ces éléments de l'interprétation stoïcienne de la vertu, qui étaient plus conformes aux idées péripatéticiennes, quoiqu'alors il faille tenir compte du fait que Panétius a atteint un résultat qui s'écarterait fortement des conceptions aristotélliciennes. En effet, l'éthique péripatéticienne ne définit pas la vertu, tel que Panétius le fait, comme une *tendance*, mais comme un *habitus* adjoint aux différentes facultés de l'homme. Or, cette habitude ayant comme but d'augmenter la fonction de ladite faculté, on peut approuver, quand on veut parler dans l'aristotélisme d'une „*willensbetonte Auffassung der Tugend*”; Panétius peut avoir développé cette idée.

Malgré le fait que les anciens Stoïciens attribuaient, du moins implicitement, un rôle aux appétits dans leur conception de la vertu, c'était pourtant leur conviction qu'il faut en premier lieu considérer l'ἀρετή comme une connaissance, qui continuait à dominer leur doctrine des vertus. Aussi dans les fragments

¹ o.c. pag. 53.

ancien-stoïciens traitant la vertu presque tous les exposés et toutes les distinctions sont basés sur cette conviction. Ce n'est que rarement qu'on parle des appétits, et même dans ce cas ils n'exercent pas d'influence sur le plan des traités ancien-stoïciens sur la vertu, pour autant du moins qu'on peut les reconstruire à l'aide des rares données. — A cause de cette tendance intellectualiste de la doctrine ancien-stoïcienne sur les vertus, on peut comprendre qu'en réalité on n'acceptait qu'une seule vertu, la connaissance humaine étant en effet une et singulière. Aussi une division éventuelle de l'ἀρετή en plusieurs vertus et groupes de vertus ne pourrait reposer que sur une distinction d'objets de la connaissance. Nous avons déjà fait remarquer en passant qu'en effet les catalogues stoïciens des vertus qui nous sont connus, sont basés là-dessus: à mesure qu'on croyait pouvoir reproduire dans un schéma le contenu éthique de la connaissance humaine, nous constatons une multiplication des ἀρεταί: le Portique acceptait une vertu à part pour chaque objet distinct. — Il va de soi que l'élément individuel aura joué un rôle prépondérant dans cette division; aussi ne peut-on pas découvrir beaucoup de système dans les catalogues existants des vertus; on parle bien souvent de quatre vertus cardinales, qui n'ont cependant pas toutes le même contenu chez les différents auteurs¹.

Comme Panétius met dans sa conception de la vertu l'accent sur la volonté et les appétits, il devra partir d'un autre point de vue en classant les vertus: le catalogue que Panétius donne des vertus sera basé sur la distinction des appétits de la nature humaine. Ceci s'avère être en effet le cas dans l'œuvre principale de Panétius *Περὶ τοῦ καθήκοντος*². Comme de l'autre côté on spécifie aussi les tendances de la φύσις humaine d'après leurs objets (objets qui coïncident naturellement avec les objets de connaissance, que nous avons en vue ci-dessus), la classification des vertus, donnée par Panétius, est finalement fondée sur une distinction en objet. — De cette façon il obtient le même résultat

¹ Voir p.e. les énumérations souvent bizarres dans le *Περὶ παθῶν* d'Andronique: St. V. Fr. III, 266-270; 272-273. Pour le reste passim dans St. V. Fr. III, 262-294. — Nous trouvons St. V. Fr. III, 264 quatre vertus cardinales, auxquelles les autres sont subordonnées.

² Fragm. 98.

que ses prédécesseurs; quoiqu'il parte d'un autre point de vue dans la définition donnée de l'ἀρετή, il établit un catalogue des vertus qui ne présente essentiellement qu'une légère différence avec celui des anciens Stoïciens¹.

Cependant Diogène Laërce² nous communique que Panétius a connu une autre classification: il aurait divisé la vertu en une vertu *pratique* et une vertu *théorique*. De bon droit on a signalé³ que cette dernière distinction n'est pas nécessairement en contradiction avec la classification traditionnelle, que Panétius semble suivre dans son Περὶ τοῦ καθήκοντος; en effet, on peut considérer, à côté des trois vertus pratiques de la δικαιοσύνη, l'ἀνδρεία et la σωφροσύνη, la φρόνησις de Panétius comme une vertu théorique: la tendance, propre à la nature humaine, qui constitue la φρόνησις est une tendance *du connaître*, même si c'est une connaissance *partiellement pratique*. Comme il paraîtra encore de nos exposés ultérieurs, la φρόνησις ne vise qu'*indirectement* l'action elle-même;

¹ En donnant la *définition* des vertus *séparées* Panétius s'écarte parfois du point de vue des anciens Stoïciens, en tant qu'il ne limite pas toujours de la même façon l'objet d'une vertu. Nous exposerons ceci plus amplement en traitant les différentes vertus. — Ici nous voulons encore signaler que nous ne pouvons pas être entièrement d'accord avec B. N. TATAKIS (o.c. pag. 170-174) qui est d'avis que dans le système de Panétius il faut parler d'une *juxtaposition* des vertus différentes, tandis que les Stoïciens plus anciens, surtout Zénon, n'auraient connu qu'une *subordination* des vertus sous la seule φρόνησις. B. N. TATAKIS établit ce point de vue sur la réflexion que Panétius fonde sa classification non pas sur la connaissance de l'homme, mais sur les tendances différentes de l'âme humaine. Nous attirons l'attention sur le fait qu'en essence la ὁρμή n'est qu'une unité; elle est en effet le λόγος lui-même, pour autant que celui-ci se règle sur l'action. Ici également il ne s'agit que d'une pluralité *ratione obsectorum*, tout comme c'est le cas pour la connaissance. Aussi ne pouvons nous accepter une différence essentielle entre le catalogue des vertus donné par Panétius et celui des Stoïciens plus anciens.

² Fragm. 108. — Ici on pense peut-être à une influence aristotélicienne. B. N. TATAKIS, o.c. pag. 174, a cependant clairement démontré qu'il vaut mieux ne pas faire de comparaison avec Aristote, car la signification donnée par ce dernier à l'ἀρετή διανοητική est différente de celle renfermée dans la vertu théorique de Panétius. Cfr GRED IBSCHER, o.c. pag. 147.

³ GRED IBSCHER, o.c. pag. 147. — Nous signalons que nous retrouvons aussi dans le Fragm. 103 des traces de la même classification. Là également on oppose la φρόνησις aux trois autres vertus: *reliquis autem tribus virtutibus* Cfr Fragm. 105.

directement elle a trait à la connaissance de ce qui doit être fait, tandis qu'il nous faut tenir compte du fait que Panétius développe encore la conception stoïcienne de la φρόνησις, en tant que cette vertu vise dans son système encore en plus l'acquisition de savoir purement théorique. Aussi nous croyons pouvoir opter pour l'opinion qu'on peut facilement faire accorder les deux divisions de la vertu données par Panétius. Dans notre discussion ultérieure de la doctrine panétienne des vertus nous nous tiendrons à la division rencontrée dans l'œuvre principale de Panétius, de sorte que nous traiterons successivement la φρόνησις, la δικαιοσύνη, l'ἀνδρεία et la σωφροσύνη. Nous renonçons à consacrer une discussion spéciale aux vertus secondaires.

I — Φρόνησις¹. — En essayant d'analyser les appétits de la nature humaine, Cicéron—Panétius dit²: Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias. Et nous lisons un peu plus loin: inprimisque hominis est propria veri inquisitio atque investigatio. Itaque cum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus. Ex quo intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae hominis aptissimum. De la rationalité de la φύσις humaine (quod rationis est particeps), Panétius déduit une tendance naturelle vers la connaissance et le savoir: omnes trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem³. C'est cet appétit, cette ἀφορμή, qui, dirigé par le λόγος individuel, constitue la vertu de la φρόνησις. En raison des données que nous avons déduites déjà plus haut de la doctrine enseignée par Panétius sur le τέλος et de ses conceptions concernant le καλόν, nous aimerions le mieux définir la φρόνησις panétienne comme la tendance d'apprendre

¹ Fragm. 98; 103-104.

² Fragm. 98.

³ Fragm. 104.

ce qui doit être connu conformément à la nature individuelle et aux circonstances concrètes de l'individu ¹.

D'après l'avis de Panétius cette tendance implique *deux* éléments: d'abord une tendance vers la science théorique et ensuite une tendance vers la connaissance de ce qui doit être connu pour une conduite raisonnable en ce qui concerne une vie moralement bonne et heureuse. Peut-être trouvons nous la meilleure reproduction des idées qu'avait Panétius, à la fin des exposés donnés par Cicéron, où nous lisons: *omnis autem cogitatio motusque animi aut in consiliis capiendis de rebus honestis et pertinentibus ad bene beateque vivendum aut in studiis scientiae cognitionisque versabitur* ².

Outre les „*consilia capienda de rebus honestis*” Panétius considère donc aussi les „*studia scientiae cognitionisque*” comme objet de la *φρόνησις*. Ce faisant il a voulu donner une plus ample extension à l'objet de cette vertu que les Stoïciens plus anciens l'avaient déterminée; en effet, ceux-ci définissaient la *φρόνησις* comme une *ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ οὐδετέρων* ³; la *φρόνησις* ancien-stoïcienne n'avait donc comme objet que les „*consilia capienda*” de Panétius. Il faut considérer comme une innovation panétienne que la tendance vers la connaissance purement théorique et vers la science était également comprise dans l'objet de la *φρόνησις*. D'après toute vraisemblance ceci sera en rapport avec le fait, que c'était précisément Panétius qui le premier parmi les Stoïciens étendit dans un plus haut degré son horizon de la philosophie jusqu'à la science (philologie, histoire etc.) ⁴.

Pour finir nous devons encore faire remarquer, que Panétius veut voir la tendance vers la connaissance théorique modelée par l'intérêt de la communauté, tout comme il met également ce facteur en cause auprès des autres vertus. Or, Panétius traitant la tendance sociale de la *φύσις* humaine surtout en rapport avec la *δικαιοσύνη*, nous examinerons de plus près cette ten-

¹ Nous croyons pouvoir interpréter dans ce sens la „*perspicientia veri sollertiaque*” (Fragm. 103).

² Cicéron, *De Offic.* I, 6, 19.

³ St. V. Fr. III, 262. Cfr *ibid.* 268.

⁴ pag. 212-216.

dance et son influence sur la vie morale dans l'exposé qui suit.

2 - Δικαιοσύνη¹. — Une tendance fondamentale de la nature humaine est son désir de conservation individuelle, tendance qui se poursuit et s'achève dans la procréation et les soins pour la descendance. Panétius signale que l'homme a cette ἀφορμή en commun avec tous les êtres vivants (*generi animantium omni est a natura tributum*); mais la différence avec les autres animantia se trouve en ceci que cette ὁρμή est rationnelle dans l'homme, parce qu'elle repose sur le λόγος ou plutôt parce qu'elle est le λόγος lui-même qui remplit ces fonctions². Or, c'est à cause de sa rationalité (*eademque natura vi rationis . . .*) que cette ὁρμή de la nature humaine se développe au point de devenir un rapport social à l'égard des autres hommes, de sorte que l'homme est de sa nature un être fait pour la société: *eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt impellitque, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob easque causas studeat parare ea quae suppedient ad cultum et ad victum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat quae cura exsuscitat etiam animos et maiores ad rem gerendam facit*³.

Panétius déduit son idée de la δικαιοσύνη de cet ensemble de tendances, que Cicéron ne reproduit probablement que de façon très incomplète; d'après celui-là il faut considérer la vertu de la justice comme une tendance destinée à protéger la communauté entre les hommes et à faire revenir à chacun ce qui lui appartient: *in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide (sc. versatur)*⁴. — Il paraît de ceci que la délimitation que Panétius donne de l'objet de la δικαιοσύνη est en principe conforme à la tradition générale dans le Portique; en effet, on exprime de l'une ou l'autre façon le „dare suum cuique” dans toutes les définitions qui nous ont été transmises⁵.

¹ Fragm. 98; 103; 105.

² Cfr pag. 114.

³ Fragm. 98.

⁴ Fragm. 103. ⁵ e.a. St. V. Fr. III, 125; 264; 266.

Cependant Panétius, plus que ses prédécesseurs, a basé cet objet sur la nature *sociale* de l'homme. Comme première tâche de la δικαιοσύνη il nomme le „tueri hominum societatem”¹; c'est là que se trouve la base des obligations concrètes qui proviennent de la justice. — GRED IBSCHER² a attiré l'attention sur le fait que nous nous trouvons ici en présence d'un élément, qui n'était pas ou qui n'était que faiblement présent dans les conceptions de la δικαιοσύνη avant Panétius. L'interprétation ancien-grecque de la δικαιοσύνη aurait surtout été fondée sur des considérations utilitaires: on était juste par un intérêt personnel bien compris. Ce ne serait que dans le Portique que le sentiment social aurait passé au premier plan; c'est là en effet que, pour la première fois, la justice était basée sur la communauté de *tous* les hommes. Quoi qu'il en soit³, il est certain que c'est précisément ce facteur de la communauté que Panétius étendit et développa. Il ne nie pas qu'aussi pour des motifs égoïstes, des raisons utilitaires, l'homme doit s'efforcer à donner à chacun son dû — son exposé entier sur l'utile dans le deuxième livre du De Officiis de Cicéron en est la preuve⁴ — mais la raison la plus profonde se trouvait, d'après lui, dans le sentiment social qui par sa nature est propre à l'homme. De la sorte la δικαιοσύνη revêt dans son éthique un caractère nettement social. Lorsque dans la suite de son exposé Panétius va expliquer plus amplement quelles obligations découlent in concreto de la vertu de justice, il revient constamment au motif social qu'il veut voir accepté dans la δικαιοσύνη. Ainsi il fait remarquer qu'il ne suffit pas de ne nuire à personne (ne cui quis noceat), mais il faudra aussi se servir d'un bien commun *comme d'une possession commune* et on pourra disposer uniquement de biens privés comme d'une véritable possession (deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis⁵). Ici

¹ Fragm. 103.

² o.c. pag. 19-23.

³ Quant à nous, nous sommes d'avis que GRED IBSCHER n'a pas d'arguments très convaincants pour soutenir sa thèse, qu'avant les Stoïciens on basait la δικαιοσύνη presque exclusivement sur des motifs égoïstes. Ici cependant nous n'insisterons pas sur cette question.

⁴ II, 5, 17-6, 19.

⁵ Fragm. 105.

également nous retrouvons apparemment la même tendance: mettre en sûreté la communauté entre les hommes.

Cela nous semble aussi une conséquence de ce caractère social respectivement altruiste de la δικαιοσύνη, que Panétius la lie étroitement à la vertu de bienfaisance (ἐλευθεριότης, *beneficentia*); il considère cette dernière vertu comme un achèvement, un complément nécessaire de la justice: non seulement c'est moralement bon de donner à chacun son dû d'après le strict droit de l'individu ou de la communauté, mais en plus de mettre largement ses possessions à la disposition de ceux qui en ont besoin ¹. La mesure dans laquelle il faut pratiquer cette bienfaisance est également déterminée d'après le lien commun, plus ou moins étroit, qui existe entre les hommes ². Panétius semble avoir eu une profonde notion de la communauté qui existe entre les hommes dans le domaine de la δικαιοσύνη et des vertus qui s'y rapportent. Là où cette notion exerce son influence dans le domaine des autres vertus, les idées éthiques de Panétius ont une ampleur que nous ne rencontrons que rarement dans la philosophie grecque.

3 - Ἀνδρείαα ³. — Outre les deux ἀφορμαί traitées jusqu'ici, l'homme possède en lui une tendance vers l'indépendance, indépendance à l'égard des hommes et des choses ⁴. Panétius parle d'une „appetitio quaedam principatus”, mais il s'avère des autres textes à notre disposition concernant l'ἀνδρείαα, qu'il n'entend pas ici „principatus” dans le sens usuel de puissance et de domination, mais qu'il conçoit l'idée plus amplement dans la signification d'une indépendance générale. Panétius base la vertu de l'ἀνδρείαα sur cette tendance de la nature humaine. En effet, il veut qu'on la considère en premier lieu comme une grandeur d'âme, une force spirituelle invincible: in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore (sc. versatur) ⁵.

Déjà dans cette façon de formuler nous trouvons un premier indice pour le fait, qu'en définissant l'objet de l'ἀνδρείαα Panétius

¹ Cicéron, *De Offic.* I, 14, 42-18, 60.

² *ibid.* I, 16, 50.

³ *Fragm.* 98; 103; 106.

⁴ *Fragm.* 98.

⁵ *Fragm.* 103.

s'est écarté du point de vue traditionnel des Stoïciens plus anciens. Dans leurs exposés sur cette vertu ces derniers ne parlaient, en effet, que de ὑπομένειν ou de μὴ ὑπομένειν; l'ἀνδρεία avait trait à τὰς ὑπομόνας¹; nous croyons pouvoir conclure de ceci, qu'ils ont mis l'élément formel de cette vertu dans le *robur* animi, la *force* d'âme², ce qui se trouve d'ailleurs confirmé par le nom, qu'ils ont donné à cette vertu. Cependant Panétius parle, outre de *force* d'âme, aussi de *magnitudo* animi, de *grandeur* d'âme, de même qu'il commence ultérieurement ses plus amples explications concernant cette vertu par: omnino fortis animus *et magnus*³. — La question semble donc légitime de savoir si Panétius a peut-être donné une *plus ample extension* à l'objet de la fortitudo, tel que celui-ci était défini dans l'ancien Portique. Une analyse des textes, qui peuvent nous être utiles à cet égard, démontre que ceci a vraiment été le cas. En effet, qu'est-ce que Panétius estimait appartenir à l'objet de l'ἀνδρεία?

Conséquent à sa thèse que l'ἀνδρεία est basée sur l'appetitio principatus, qui par sa nature est propre à l'homme⁴, Panétius considère la „despicientia rerum externarum” comme l'élément essentiel de cette vertu⁵. Ce dédain pour les choses extérieures signifie que l'homme ne s'y soumettra jamais: il ne se laissera pas influencer ni par des hommes, ni par des πάθη⁶, ni par des ἀποπροηγμένα dans une telle mesure, qu'il renoncera par ce fait à ses principes: nulli neque homini neque perturbationi animi nec fortunae succumbere⁷. Tout ce qui osera attaquer de façon ou d'autre son εὐδαιμονία, il l'évitera (μὴ ὑπομένειν) ou bien il le supportera imperturbablement (ὑπομένειν) par la force de la vertu de l'ἀνδρεία. Ici Panétius se trouve en parfait accord avec les idées ancien-stoïciennes. Lui aussi estime comme appartenant à l'objet

¹ St. V. Fr. III, 263-264; 295.

² Cfr St. V. Fr. I, 563.

³ Fragm. 106.

⁴ Fragm. 98.

⁵ Fragm. 106.

⁶ Les πάθη, étant nés par une trop forte influence exercée par les choses extérieures que l'âme admet, peuvent également être comptés parmi les choses extérieures.

⁷ Fragm. 106. Voir ibid.: . . . ita ferre, ut nihil a statu naturae discedas, nihil a dignitate sapientis, robusti animi est magnaeque constantiae.

de cette vertu ce qui d'après les idées traditionnelles des Stoïciens y appartenait.

Cependant, d'après son opinion, la *despicientia rerum externarum* contenait plus. — En effet, si les Stoïciens plus anciens interprétaient l'ἀνδρεία presque exclusivement dans un sens négatif, c. à d. en tant que d'après leur opinion elle se rapportait à tout ce qui pouvait mettre obstacle à la béatitude de l'homme, Panétius a étendu son contenu dans un sens *positif*: dans son système l'objet de cette vertu comprend aussi la conviction consciente qu'il ne faut admirer, désirer ou ambitionner que ce qui est moralement bon: nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare aut expetere oportere ¹. Outre la force d'âme intérieure, par où l'homme est capable soit d'éviter, soit de supporter sans trouble intérieur tout ce qui pourrait être une entrave pour son εὐδαιμονία, Panétius ramène vers la vertu de l'ἀνδρεία la tendance conséquente vers ce qui est moralement bon.

Or, on peut déduire des définitions ancien-stoïciennes de la σωφροσύνη ² que les Stoïciens plus anciens jugent le choix conséquent de ce qui est moralement bon comme faisant partie de l'objet de cette dernière vertu; d'après leur opinion, en effet, la σωφροσύνη entraine en action quand il s'agissait pour l'homme de choisir ce qui est bon et de rejeter ce qui est mal. Il s'en avère, que Panétius a amplifié l'objet ancien-stoïcien de l'ἀνδρεία avec celui de la σωφροσύνη; Panétius attribuait à la seule vertu de l'ἀνδρεία ce qui appartenait dans l'ancien Portique à l'objet de ces deux vertus ³. Par là, dans la conception panétienne de l'ἀνδρεία, on trouve exprimé, outre l'ancien élément de *force* d'âme, aussi celui de *grandeur* d'âme, et même au point que GRED IBSCHER croit pouvoir supposer que Panétius aurait modifié le nom de la troisième des vertus cardinales et aurait mieux aimé parler de μεγαλοψυχία, magnitudo animi, que d'ἀνδρεία ⁴; d'après nous, on ne peut pas trouver de confirmation pour cette supposition dans les textes disponibles.

Le déplacement traité ici de l'objet de la σωφροσύνη vers celui

¹ Fragm. 106.

² St. V. Fr. I, 374; III, 262; 266.

³ Cfr GRED IBSCHER, o.c. pag. 79.

⁴ ibid. pag. 75.

de l'ἀνδρεία devenait nécessaire dans le système de Panétius, parce que, comme notre discussion du πρέπον l'a déjà démontré ¹, il donnait une tout autre signification à la σωφροσύνη. — Mais pour l'expliquer il a trouvé également des motifs intérieurs, en tant qu'il estimait une mentalité vraiment indépendante à l'égard des mouvements d'âme et des ἀποπροηγμένα seulement possible, quand elle était soutenue par la ferme conviction que seul ce qui est moralement bon a de la valeur; c'est ainsi que Panétius ramena ces deux éléments à l'appetitio principatus, sur laquelle il basait son interprétation de l'ἀνδρεία.

Or, en considérant méticuleusement les éléments que Panétius ramène à l'ἀνδρεία, ils paraissent se composer primitivement d'une affectio animi ², c'est à dire d'une force d'âme et d'une fermeté intérieure, qui portaient l'homme d'abord à ne pas céder ou à ne pas reculer devant ce qui est moralement mal; ensuite à supporter avec une humeur égale tout ce qui est difficile ou désagréable (ἀποπροηγμένον), et enfin à tendre conséquemment et sans regarder derrière soi vers ce qui est moralement bon comme vers la seule chose qui ait véritablement de la valeur. Par ceci cependant tout n'a pas été dit. — Panétius fait remarquer que cette affectio animi devra nécessairement se manifester dans une *fermeté extérieure*, par laquelle l'homme est capable d'accomplir de grandes choses, malgré les dangers et les difficultés qui s'y rencontrent ³. C'est ainsi que l'ἀνδρεία paraît se composer, d'après la conception panétienne, d'un développement complet et universel de l'appetitio principatus, qui est propre à l'homme par sa nature. Ce développement devra à son tour être modelé par les exigences imposées à l'homme individuel par la communauté, de sorte qu'également dans la conception que Panétius avait de l'ἀνδρεία, l'idée sociale semble percer.

Comme il s'avère des exposés précédents, l'ἀνδρεία a partielle-

¹ pag. 160-163.

² Fragm. 106: cum ita sis affectus animo, ut supra dixi . . .

³ . . . res geras magnas illas quidem et maxime utiles, sed ut vehementer arduas plenasque laborum et periculorum cum vitae, tum multarum rerum, quae ad vitam pertinent (Fragm. 106).

ment trait aux πάθη, aux perturbationes animi; en effet, à l'instar des Stoïciens plus anciens, Panétius, lui aussi, considère les passions comme appartenant à l'objectum circa quod de cette vertu. Cependant c'est la question de savoir, comment il s'est représenté in concreto le rapport qui existe entre l'ἀνδρεία et les πάθη: Panétius était-il d'avis, que cette vertu doit régler et retenir les passions ou se mettait-il au point de vue ancien-stoïcien qu'il fallait les exterminer jusqu'à la racine ¹?

En parcourant les données disponibles, il paraît qu'on peut avancer des arguments en faveur des deux opinions. — C'est ainsi que Panétius parle d'un „*cohibere motus animi turbatos*” ², et qu'il exige que l'homme *ne succombe pas* (succumbere) à ses passions ³. Aussi pourrait-on signaler en rapport avec ceci une communication faite par A. Gellius, d'après laquelle Panétius n'aurait pas accepté l'ἀναλγησία et l'ἀπάθεια ⁴, d'où l'on pourrait donc conclure qu'il estimait la domination des passions suffisante et n'en exigeait pas l'extermination totale. — Mais de l'autre côté nous trouvons des façons de formuler plus énergiques qui concordent complètement avec des textes ancien-stoïciens; Panétius aussi semble d'avis que l'homme doit être libre de tout πάθος: *vacandum autem omni* est animi perturbatione ⁵; ou ailleurs: *ab omni* animi perturbatione *liber* sis ⁶. Le matériel d'où il nous faut déduire les conceptions de Panétius est donc très différent et plus ou moins contradictoire. En analysant la conception stoïcienne du πάθος, nous croyons quand même une conciliation possible entre les deux textes. Aussi voulons nous encore une fois reproduire succinctement la doctrine stoïcienne concernant le πάθος avant d'essayer de donner une solution ⁷.

Comme nous savons, les Stoïciens définissaient le πάθος comme une ὁρμή πλεονάζουσα ⁸. De cette définition paraît qu'on doit

¹ St. V. Fr. III, 443-444; 447.

² Cicéron, De Offic. II, 5, 18.

³ Fragm. 106.

⁴ Fragm. 111. — Cfr cependant pag. 183, note 1.

⁵ Cicéron, De Offic. I, 20, 69.

⁶ Fragm. 106. Voir Cicéron, De Offic. I, 29, 102.

⁷ En ce qui concerne les questions plus psychologiques qui sont en rapport avec la doctrine stoïcienne du πάθος, nous renvoyons à nos exposés pag. 111.

⁸ St. V. Fr. I, 205; III, 377; 391; 412; 462.

distinguer deux éléments dans le πάθος stoïcien: un élément matériel (la ὁρμή) et un élément formel (le πλεονασμός): c'est en effet précisément le πλεονασμός, ce superflu, qui fait de la ὁρμή un πάθος. — Aussi la question est justifiée de savoir ce que les anciens Stoïciens entendaient dire en exigeant du sage l'extermination des πάθη: avaient-ils uniquement en vue ce superflu, ce πλεονασμός de la ὁρμή, ou était-ce leur intention d'éloigner tout aussi bien l'élément formel que l'élément matériel; en d'autres termes, exigeaient-ils qu'on extermine *l'ensemble* du πάθος *tout entier*? On ne pose ce problème dans aucune étude sur l'éthique stoïcienne; aussi ne peut-on se soustraire à l'impression que souvent on interprète l'ἀπάθεια stoïcienne de façon trop simple, de sorte que même le danger d'une interprétation fautive n'est pas chimérique; sous ce rapport c'est peut-être significatif, que dans l'antiquité il existait déjà également des erreurs concernant l'ἀπάθεια stoïcienne¹. Avant de pouvoir faire en toute sécurité des suppositions concernant la doctrine stoïcienne du πάθος, une réponse à la question posée ci-dessus nous semble indispensable.

Nous ne trouvons pas formellement cette réponse dans les fragments disponibles; c'est d'ailleurs la question de savoir si on s'est posé ce problème. Néanmoins on peut quand même déduire des données disponibles que les Stoïciens n'ont rejeté comme moralement mauvais que *le superflu*, le πλεονασμός de la ὁρμή, c. à d. l'élément formel du πάθος; aussi n'ont-ils exigé que l'extermination de ce πλεονασμός; ce n'était pas dans leurs intentions d'enlever aussi de l'âme la ὁρμή elle-même. — Pour motiver cette opinion nous voudrions commencer par un exemple. Lorsque les Stoïciens estiment l'ἐπιθυμία, la convoitise, condamnable, parce qu'elle est une tendance trop forte et effrénée vers les προηγμένα, ils ne peuvent avoir eu que l'intention de condamner cette licence effrénée, ce πλεονασμός. Comme nous

¹ C'est ainsi qu'A. Gellius paraît ne pas avoir une idée nette de l'ἀπάθεια stoïcienne en disant: Haec ergo vir sapiens tolerare et exanclare potest, non admittere omnino in sensum sui non potest (Noct. Att. XII, 5, 10). — Les Stoïciens n'ont jamais exigé que le sage n'admît pas p.e. la douleur et le chagrin dans les sens; ceci n'était pas dans son pouvoir. L'ἀπάθεια stoïcienne signifiait uniquement qu'on supportait sans trouble *intérieur* les émotions qui exerçaient leur influence sur l'organe sensoriel; l'âme devait rester calme.

l'avons, en effet, démontré plus haut de façon détaillée¹, les anciens Stoïciens ont considéré comme moralement bonne la *tendance* vers les προηγμένα, celle-ci se trouvant ancrée dans la φύσις humaine et devant donc être naturellement κατὰ λόγον. Pareillement l'aversion des ἀποπροηγμένα est propre à la nature humaine et en ce sens κατὰ λόγον. Aussi lorsque les Stoïciens estiment l'ὀργή, l'ira, inacceptable comme étant une trop forte aversion de et une trop forte résistance contre les ἀποπροηγμένα, ceci ne peut être pris que dans le sens, qu'ils rejetaient seulement cet *excès*, l'aversion *comme telle* n'étant pas considérée comme moralement mauvaise. — En général on peut dire que les Stoïciens ne rejetaient et ne condamnaient le πάθος, c. à d. une *trop forte* tendance vers les προηγμένα ou une *trop forte* aversion envers les ἀποπροηγμένα, qu'en tant qu'un πλεονασμός, une exagération, s'y trouvait renfermée; on ne considérerait pas et ne condamnait donc pas la ὁρμή *comme telle* comme étant moralement mauvaise.

De l'εὐπαθεία déjà acceptée par les Stoïciens plus anciens² on pourrait de plus déduire qu'en combattant le πάθος, les Stoïciens visaient uniquement le πλεονασμός. Des exemples qu'on en donne dans plusieurs textes, il paraît qu'on faisait une distinction entre p.e. une ἔπαρσις εὐλογος et une ἔπαρσις ἄλογος: seule la dernière était condamnable, précisément parce qu'elle était ἄλογος; on ne condamnait ni ne rejetait l'ἔπαρσις comme telle³. On nous expose la même chose concernant l'ὄρεξις εὐλογος (= βούλησις) et l'ὄρεξις ἄλογος (= ἐπιθυμία); ce qu'on enseigne ici spécialement de l'ἔπαρσις et de l'ὄρεξις, peut être accepté en général de la ὁρμή.

Vu cet état des choses, on peut d'un point de vue stoïcien concevoir a priori une double interprétation du πάθος: ne tenant compte que de l'élément formel, de ce qui fait du πάθος un πάθος, c. à d. du πλεονασμός, on condamnera inconditionnellement le πάθος et on en exigera l'extermination complète; s'il considère par contre l'ensemble du πάθος tout entier, le Stoïcien ne pourra pas non plus parler d'une extermination complète, la ὁρμή resp. ἀφορμή comme telles étant en effet acceptables comme étant moralement bonnes; aussi en partant de ce point de vue on pourra

¹ pag. 147-151.

² St. V. Fr. III, 431; 434; 438.

³ St. V. Fr. III, 434.

uniquement exiger de prévenir et d'éloigner des excès, de sorte qu'il faudra plutôt parler de domination que d'extermination.

Dans les textes ancien-stoïciens disponibles on exprime presque exclusivement le premier de ces points de vue: on exige souvent l'extermination totale du πάθος. En raison de tout ce que nous avons avancé, ceci veut dire que les anciens Stoïciens ont pris presque exclusivement la conception *formelle* du πάθος comme base de leurs spéculations sur l'ἀπάθεια. Nous disons „*presque* exclusivement”, parce qu'il est acceptable qu'on avance dans la doctrine ancien-stoïcienne sur l'ἐνπάθεια l'autre conception qui prend l'ensemble tout entier du πάθος comme point de départ de ses raisonnements.

Nous revenons à Panétius. Comme nous avons déjà dit, nous trouvons dans les fragments d'un côté des textes qui semblent exiger l'*extermination* des πάθη¹, tandis que d'autre part on trouve des sentences, qui estiment seul nécessaire la *domination* sur les passions². Nous avons déjà attiré l'attention sur ce qu'il y avait de contradictoire dans ces données. — D'après notre opinion, on n'a pas réussi jusqu'à présent à expliquer de façon satisfaisante cette contradiction. En effet, c'est l'opinion commune parmi les auteurs³ que dans sa doctrine sur le πάθος Panétius se serait écarté de la rigueur ancien-stoïcienne et n'aurait plus exigé l'extermination des passions, mais uniquement de les dominer: dans son système il n'aurait plus accepté d'ἀπάθεια. Cependant cette interprétation ne tient pas compte de ces textes, où l'on exige que l'homme soit *libre* de tout πάθος, des textes donc où l'on exige bien et dûment une ἀπάθεια. Aussi, d'après nous, la conception traditionnelle est incertaine et insuffisamment motivée.

On a prétendu⁴ que d'après Panétius, le πάθος existerait *en dehors de l'âme rationnelle*, c. à d. qu'on trouverait le sujet du πάθος dans la φύσις et dans la partie irrationnelle de la ψυχή humaine. La tâche du λόγος consisterait alors dans la

¹ Fragm. 106; Cicéron, De Offic. I, 20, 69.

² Cicéron, De Offic. II, 5, 18.

³ P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 122; A. SCHMEKEL, o.c. pag. 224; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 180-181.

⁴ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 179-181.

domination de ces émotions. Nous avons exposé plus haut ¹ que nous croyons ne pas pouvoir accepter de partie de l'âme irrationnelle dans la psychologie enseignée par Panétius; il ne peut donc pas y être question de πάθη. La φύσις, que Panétius admet dans l'homme à côté de la ψυχή, a naturellement ses propres fonctions et tendances. Mais cela nous semble quand même improbable qu'on puisse ramener sans plus les πάθη à ces tendances et à ces appétits de la φύσις. En effet, des δυνάμεις que Panétius attribuait à la φύσις, seul le σπερματικόν pourrait entrer en ligne de compte pour former un πάθος; c'est cependant la question de savoir si cette δύναμις comprend aussi l'appétit sexuel; en raison du fait que les deux autres fonctions de la φύσις que Panétius acceptait, ne sont que des fonctions corporelles, il faut d'après nous tenir fortement compte de la possibilité que Panétius ne conçoive également le σπερματικόν que comme la faculté *physique* de procréer; l'appétit sexuel (et éventuellement, un πάθος basé là-dessus) reposerait alors quand même dans l'âme. Mais même au cas où l'on pourrait attribuer les πάθη sexuels à la φύσις, on devrait d'ailleurs chercher un sujet pour les autres passions de l'homme: il faudrait tout de même attribuer ceux-ci à l'âme rationnelle. Il s'y ajoute que Panétius a formellement nommé le πάθος „perturbatio animi” ²; d'après lui également le πάθος s'avère reposer dans l'âme, c'est à dire dans le λόγος. Aussi croyons nous, en raison de ces données, ne pas pouvoir accepter cette interprétation: nous ne possédons pas d'arguments d'où pourrait ressortir, que dans son système Panétius n'a pas accepté l'ἀπάθεια.

En raison de ce que nous avons traité jusqu'à présent, nous voudrions proposer la solution suivante, tout en observant les réserves nécessaires: ne serait-ce pas possible d'attribuer la contradiction, que nous avons constatée dans les données concernant la doctrine sur le πάθος enseignée par Panétius, au fait que les textes ne partent pas tous de la même conception du πάθος? En d'autres mots, ne serait-il pas possible qu'en parlant d'un „cohibere motus animi turbatos” Panétius vise l'ensemble tout entier du πάθος, tandis que dans les textes où il semble exiger une ἀπάθεια, il entend uniquement l'élément formel du πάθος, le πλεονασμός? Nous

¹ pag. 104-116.

² Fragm. 106; Cicéron, De Offic. I, 20, 69; 29, 102; II, 5, 18.

admettons que cette proposition n'a pas plus qu'une valeur hypothétique; il ne sera pas facile de trouver une preuve probante. Mais notre hypothèse a l'avantage de rendre justice à toutes les données disponibles; aussi est-ce à ceci qu'elle emprunte une certaine vraisemblance.

Si notre supposition était juste, il résulterait de ceci que, concernant la doctrine sur le πάθος, Panétius ne s'est pas écarté de la tradition stoïcienne: lui aussi était d'avis qu'il fallait exterminer le πλεονασμός de la ὁρμή, et c'est pourquoi il parlait de „vacare omni animi perturbatione”¹. Mais il était également convaincu de ce que la ὁρμή, prise comme telle, est moralement bonne et donc acceptable; aussi lorsque Panétius faisait des spéculations sur le πάθος dans l'acception de l'ensemble tout entier de la passion (ὁρμή avec πλεονασμός), il croyait ne pas pouvoir parler d'extermination, mais il exigeait une *domination*, un *cohibere*²: le sage doit soigner que la ὁρμή reste dans les limites déterminées par le λόγος et qu'elle ne devienne pas πάθος.

En revenant à notre point de départ — la vertu de l'ἀνδρεία — nous pouvons dire que, selon toute probabilité, Panétius a conçu de façon stoïcienne la tâche que cette vertu avait à remplir envers les πάθη. — Cette conclusion n'est pas annihilée par la communication déjà mentionnée, faite par A. Gellius³, selon laquelle Panétius aurait rejeté l'ἀπάθεια. En effet, il s'avère de l'exposé, où nous trouvons ce texte chez A. Gellius, que ce dernier auteur concevait l'ἀπάθεια dans le sens d'une insensibilité totale, à la suite de laquelle les organes sensoriels du sage ne *sentiraient* même pas la douleur et d'autres émotions; mais les Stoïciens les plus rigoureux n'ont pas exigé d'ἀπάθεια en ce sens; aussi le fait que Panétius estimait inacceptable une telle ἀπάθεια ne doit pas nous étonner⁴. Or, on comprendra que, vu cet état des choses, la valeur du texte de Gellius est nulle pour la reconstruction des

¹ Fragm. 106.

² Cicéron, De Offic. II, 5, 18.

³ Fragm. 111.

⁴ Déjà E. ZELLER - E. WELLMANN, O.C. III, 1 pag. 585-586, ne veulent pas conclure de ce texte, que Panétius aurait nié l'ἀπάθεια; ils y voient tout au plus une indication pour la différence qui existe entre l'ἀπάθεια stoïcienne et l'insensibilité cynique.

conceptions que Panétius avait concernant le πάθος. — Le fait que Sextus Empiricus communique que Panétius aurait accepté une ἡδονή κατὰ φύσιν et une ἡδονή παρὰ φύσιν¹, n'est non plus forcément une objection contre l'interprétation que nous avons proposée. On a voulu conclure de ce texte que, contrairement aux Stoïciens antérieurs, Panétius ne rejetait pas sans plus la jouissance, mais la tenait partiellement pour acceptable; il s'ensuivrait qu'il n'aurait donc pas entièrement condamné le πάθος.

Cependant n'est-ce pas prématuré de ne vouloir comprendre ici la ἡδονή que dans un sens strict comme πάθος? N'est-ce pas possible qu'il nous faille comprendre dans un autre sens la ἡδονή κατὰ φύσιν? — Les anciens Stoïciens également qui ont certainement maintenu l'ἀπάθεια dans leurs systèmes, connaissaient déjà une ἡδονή κατὰ φύσιν, quoiqu'il soit vrai qu'ils aimaient mieux la désigner par le terme χαρά et réservaient le terme ἡδονή pour désigner la jouissance dans le sens strict de πάθος. Or, ce qui reste certain c'est qu'il connaissaient, à côté du πάθος condamnable de la ἡδονή, encore une autre jouissance, qui pour cette raison était incorporée dans la même catégorie: en effet, il s'avère des données disponibles qu'on définissait tout aussi bien la ἡδονή que la χαρά, comme une ἔπαρσις, une élévation d'âme; la χαρά était une ἔπαρσις εὐλογος, la ἡδονή une ἔπαρσις ἄλογος². Qui nous donne maintenant la certitude, qu'il nous faut nécessairement comprendre la ἡδονή κατὰ φύσιν de Sextus dans le sens strict de πάθος? N'est-ce pas tout autant possible que Panétius ait voulu dire par une ἡδονή κατὰ φύσιν l'ἔπαρσις εὐλογος ancien-stoïcienne c. à d. une ἔπαρσις κατὰ φύσιν? Il aurait alors abandonné la distinction terminologique en usage chez les anciens Stoïciens, et se serait servi du terme ἡδονή tout aussi bien pour exprimer une ἔπαρσις εὐλογος qu'une ἔπαρσις ἄλογος. En ce cas on pourrait comprendre la ἡδονή κατὰ φύσιν de Panétius comme un équivalent de la χαρά ancien-stoïcienne, la joie et la jouissance qui sont essentiellement liées à la vertu.

Tout ceci reste également une supposition, qui cependant acquiert une certaine probabilité par le fait que nous trouvons dans le même texte chez Sextus la communication qu'Archédème aussi aurait

¹ Fragm. 112.

² St. V. Fr. III, 431.

déjà accepté une *ἡδονή κατὰ φύσιν*¹. Mais comme on ne nous communique nulle part, que ce dernier se serait écarté de la doctrine ancien-stoïcienne sur l'*ἀπάθεια*, on pourra difficilement interpréter cette *ἡδονή κατὰ φύσιν* dans un autre sens que celui de la *χαρά* ancien-stoïcienne. Les Stoïciens ont considéré cette *χαρά* comme une qualité adhérente de l'action moralement bonne; mais ceci est aussi la définition qu'Archédème donne chez Sextus de la *ἡδονή κατὰ φύσιν*. On pourrait donc conclure de ceci que déjà avant Panétius le terme *ἡδονή* n'était non pas seulement utilisé dans le sens péjoratif de *πάθος*, mais servait aussi à rendre la *χαρά* ancien-stoïcienne. Aussi cela nous semble fort bien possible que Panétius ait repris dans son éthique cet emploi du terme *ἡδονή*, de sorte que chez lui aussi il faudrait comprendre *ἡδονή κατὰ φύσιν* dans le sens de *χαρά*.

L'opinion, qui veut retrouver dans la *ἡδονή κατὰ φύσιν* de Panétius le *πάθος* en un sens strict, et veut en conclure à un abandon de l'*ἀπάθεια* stoïcienne dans l'éthique de Panétius, devient de plus encore invraisemblable par le fait que nous savons d'autre part, que Panétius, lui aussi, a formellement *rejeté* et *condamné* la *ἡδονή* corporelle: *corporis voluptatem non satis esse dignam hominis praestantia eamque contemni et reici oportere*². — En résumant nous pouvons donc avancer comme nôtre l'opinion, qu'on peut mettre le *Fragm. 112* d'accord avec notre interprétation des fragments, selon lesquels Panétius, en ce qui concerne l'*ἀπάθεια*, ne s'est pas écarté des principes ancien-stoïciens: il a condamné et rejeté le *πάθος* précisément en tant que et parce que celui-ci était un *πλεονασμός τῆς ὁρμῆς*.

Ceci n'empêche cependant pas, que malgré cela il y a une différence entre la doctrine ancien-stoïcienne sur l'*ἀπάθεια* et celle de Panétius. — Plus haut³ nous avons exposé comment l'inclination vers τὰ κατὰ φύσιν renfermait, d'après Panétius, aussi la *volonté de les atteindre*. Les anciens Stoïciens par contre étaient d'avis qu'en tâchant d'atteindre ces objets il fallait quand

¹ Adv. Math. XI, 73. — Il nous semble plus que prématuré, quand B. N. TATAKIS, o.c. pag. 179, prétend qu'il appert très clairement du contexte chez Sextus qu'il parle ici de la volupté dans le sens propre.

² Cicéron, De Offic. I, 30, 105.

³ pag. 154-155.

même rester intérieurement indifférent envers une acquisition éventuelle. Ils auraient certainement conçu et donc rejeté comme un *πλεονασμός* de la *ὁρμή* vers les *προηγμένα*, donc comme un *πάθος*, la volonté pour atteindre vraiment *τὰ κατὰ φύσιν*. Panétius cependant considère cette volonté d'atteindre le but visé comme *appartenant à la ὁρμή elle-même*¹; d'après lui il n'est pas question d'un *πλεονασμός* *τῆς ὁρμῆς*. De ceci il s'avère que la conception que Panétius avait de la *ὁρμή* comprend plus que celle des anciens Stoïciens, de sorte qu'il n'a pas besoin de parler si vite d'un *πλεονασμός* *τῆς ὁρμῆς*; ici se trouve une déviation des conceptions ancien-stoïciennes. De ce qui précède il s'est avéré que Panétius est d'accord avec la tradition stoïcienne, lorsque lui aussi croit devoir admettre un *πλεονασμός* de la *ὁρμή*; d'après lui également, l'*ἀνδρεία* devra détruire ce *πλεονασμός* ou, en d'autres mots, devra tenir la *ὁρμή* dans les limites déterminées par le *λόγος*.

4 - Σωφροσύνη². — Panétius a donné une tout autre signification à cette vertu; nous avons déjà fait cette remarque en traitant sa conception de l'*ἀνδρεία*. On peut déduire des textes disponibles que Panétius définissait la *σωφροσύνη* comme la tendance de créer dans les actions humaines de la beauté c. à d. de l'ordre et de l'harmonie (*τὸ πρέπον*)³. Comme d'après la conception de Panétius la vie morale est basée sur les *ἀφορμαί* de la nature humaine, la *σωφροσύνη* aura comme tâche de créer de l'ordre et de l'harmonie entre ces différents appétits et ces tendances. Nous avons traité tout ceci de façon explicite, lorsque nous parlions du

¹ On pourrait se demander si, en se basant sur cette conviction, Panétius a peut-être voulu apporter un changement dans les définitions ancien-stoïciennes de la *ὁρμή*. — Chrysippe définissait: *λόγος προστακτικός αὐτῷ τοῦ π ὀ ι ε ῖ ν* (St. V. Fr. III, 175); l'accent tombe ici sur l'accomplissement de l'action; la volonté d'acquiescer l'objet n'est pas exprimée. Cela semble vraisemblable que Panétius a aussi voulu incorporer cet élément dans sa définition de la *ὁρμή*. Mais on ne nous a pas transmis de définition panétienne de la *ὁρμή*, de sorte que nous devons nous limiter à des suppositions. Peut-être pourrait on déduire du fait que Panétius considérait également la volonté d'atteindre les objets comme appartenant à la *ὁρμή*, qu'il donnait la préférence à des définitions telles que p.e. *φορὰ τῆς ψυχῆς ἐπὶ τι* (St. V. Fr. III, 169) ou *φορὰ διανοίας ἐπὶ τι καὶ ἀπὸ τοῦ* (St. V. Fr. III, 377).

² Fragm. 98; 103; 107.

³ Fragm. 107.

καλόν¹, de sorte que nous pouvons renoncer ici à un exposé plus détaillé.

§ 4 — *Caractéristique générale de l'Éthique de Panétius*

Lorsque, après avoir donné une analyse détaillée des idées principales dans l'éthique de Panétius, nous voulons à présent essayer de passer en revue le matériel disponible et d'arriver à quelques conclusions à plus grande portée, nous croyons pouvoir donner comme première impression que Panétius ne paraît pas s'être écarté aussi loin de la tradition stoïcienne que plusieurs auteurs semblent l'accepter; Panétius se trouve, peut-être encore plus dans son éthique que dans d'autres domaines de la philosophie, entièrement sur une base stoïcienne². Malgré des innovations indéniables dans sa doctrine Panétius reste Stoïcien de cœur et d'âme; en lui vivent la même conviction et les mêmes tendances que celles que nous constatons chez Zénon et chez Chrysippe, les fondateurs et les pères spirituels du Stoïcisme. Ceci s'avère du fait, que nous avons retrouvé chez Panétius toutes les thèses essentielles et fondamentales de l'éthique stoïcienne. — C'est ainsi qu'il maintenait entièrement et sans aucune réserve le dogme le plus essentiel du Stoïcisme, qui dit que seul ce qui est moralement bon peut rendre l'homme heureux. Selon la coutume stoïcienne Panétius également déduisait le contenu de ce καλόν de la nature, de la φύσις, et conservait de cette façon dans son éthique le lien avec la physique, lien qu'on peut considérer comme le trait caractéristique original de l'éthique stoïcienne³. L'éthique de Panétius également, et ceci est peut-être ce qu'il y a de plus caractéristique, s'avère enfin être entièrement rationnelle, exclusivement fondée sur le λόγος. En effet, il a paru des restes de ses écrits qu'il basait son éthique sur les ἀφορμαί de la nature humaine; or, d'après la conviction de Panétius⁴, ces ἀφορμαί sont essentiellement intellec-

¹ pag. 160-163.

² Nous avons déjà signalé ceci en parlant des traits caractéristiques généraux de la philosophie de Panétius (pag. 41-43).

³ B. N. ΤΑΤΑΚΙΣ, o.c. pag. 158.

⁴ Il est caractéristique qu'il commence son analyse des ἀφορμαί de la nature humaine par la thèse: homo autem quod rationis est particeps (Fragm. 98). Cfr du reste nos exposés sur la doctrine de l'âme enseignée par Panétius (pag. 104-116).

tuelles: elles sont le λόγος de l'homme (compris ici dans un sens général comme le principe total de chaque activité psychique ¹) pour autant que celui-ci incite l'homme à agir. Ensuite le λόγος (pris ici dans le sens d'intelligence spéculativement-pratique, la plus haute δύνάμις du ἡγεμονικόν) doit régler et mettre en harmonie réciproque ces ἀφορμαί rationnelles ². Ainsi il s'avère déjà que le λόγος a pris dans l'éthique de Panétius une place prépondérante. Mais par ceci le dernier mot n'a pas été dit. En effet, il a paru de l'analyse des données disponibles qu'aussi en dehors du λόγος il n'y a pas de facteurs qui aient à jouer un rôle dans le système moral de Panétius: dans son éthique il n'y a pas de place pour des éléments irrationnels ³. Panétius également condamne le πάθος comme étant une insubordination envers le λόγος et pour cette raison il veut l'écarter de l'âme: c'est toujours uniquement le λόγος, pour autant que celui-ci se manifeste dans les tendances et les appétits rationnels de la propre nature, qui est décisif pour les actions morales.

En tout ceci Panétius reste fidèle à la tradition générale du Portique. Ceci n'empêche cependant pas que son éthique occupe une propre place dans l'histoire du Stoïcisme et possède un cachet personnel, qui est déterminé tout aussi bien par le développement interne de la doctrine stoïcienne que par une influence non négligeable venant d'autres systèmes. En traitant les principes fondamentaux de l'éthique de Panétius nous avons pu signaler à plusieurs reprises cette couleur spéciale de sa conviction morale. Or, en voulant résumer le tout nous avons l'impression qu'on peut principalement ramener les innovations faites par Panétius dans le domaine moral à trois déplacements d'accent.

En premier lieu nous avons pu constater un tel déplacement dans les conceptions que Panétius avait concernant *la norme des*

¹ Cfr pag. 113.

² ibid.

³ Dans un paragraphe précédent (pag. 185-186) nous avons signalé qu'on ne peut pas se représenter d'éléments irrationnels dans l'éthique de Panétius, d'après nous également pour cette raison qu'on ne pourrait pas désigner de sujet pour ces éléments. En effet, Panétius n'acceptait pas de partie irrationnelle dans l'âme humaine, tandis que les δυνάμεις de la φύσις sont de nature tellement corporelle qu'elles n'entrent pas en ligne de compte pour la vie morale.

actions morales. — Comme nous l'avons dit, il croyait pouvoir trouver cette norme dans la φύσις. Mais comme d'après la conviction stoïcienne générale la conception de la φύσις comprenait deux éléments (la nature cosmique générale et la propre φύσις de l'homme), on pourrait s'imaginer a priori des déplacements d'accent. Nous avons exposé plus haut que les anciens Stoïciens tout aussi bien que Panétius ont donné une place aux deux éléments. Les Stoïciens antérieurs accentuaient cependant de beaucoup le plus la φύσις cosmique et la considéraient comme la première norme pour les actions morales de l'homme; c'étaient les dispositions prises par le Λόγος général, qu'on se représentait comme εἰμαρμένη, qui réglaient sa conduite morale. Panétius par contre met plus l'accent sur la propre nature de l'homme: d'après lui, la norme pour les actions morales de l'homme se trouve en premier lieu dans les ἀφορμαί de la propre φύσις.

Un premier résultat de ce déplacement d'accent a été, que l'éthique de Panétius a revêtu un caractère *anthropocentrique* prononcé. Beaucoup plus que ce n'était le cas dans l'ancien Portique, l'homme se trouve au centre dans l'éthique de Panétius; toutes les lignes de son système moral convergent directement vers l'homme et non pas seulement indirectement via le Λόγος général. Cela reste naturellement un fait que les anciens Stoïciens également consacraient à l'homme leur entière et presque exclusive attention; ici, en effet, se trouve précisément la qualité distinctive de tous les systèmes hellénistes. La différence cependant entre l'ancien Portique et Panétius se trouve en ce que les anciens Stoïciens considéraient l'homme surtout comme une partie dans le grand ensemble du cosmos et déduisaient, pour cette raison, de préférence de cet ensemble ses obligations morales, tandis que Panétius accepte tout ceci, mais n'en tient pratiquement pas ou peu compte. Il voit de préférence l'homme comme un être indépendant et libre et déduit les normes morales de sa propre nature. Tout au plus il admet un contrôle négatif de la part du cosmos.

Tout ceci avait cependant encore un autre résultat. En traitant de la théologie stoïcienne nous avons fait la remarque¹ que la conception moniste du Λόγος, quand on se le représentait comme Εἰμαρμένη, devait se développer naturellement et assez facilement

¹ pag. 89 note 4.

vers une certaine transcendance: malgré une conviction moniste permanente on était vite enclin à attribuer pratiquement au Λόγος, à la Εἰσπραμένη, quelques qualités transcendantes. Nous sommes d'avis qu'on peut aussi constater plus ou moins cette tendance quand les anciens Stoïciens accentuent si fortement la mentalité du sage, l'abandon inconditionnel et volontaire qu'on exigeait de lui envers le Λόγος. Ici aussi on ne peut souvent se soustraire à l'impression, qu'on se représente *pratiquement*, malgré une autre conviction théorique, l'homme comme étant soumis à une *force supérieure* qui décrète les normes pour ses actions morales; pour l'homme il ne s'agit alors, en dernière instance, que d'une obéissance inconditionnelle.

Dans l'éthique de Panétius les rapports se trouvent, à cet égard aussi, autrement placés. Comme Panétius prend directement et presque exclusivement la propre nature de l'homme comme base de son éthique, il n'y a pas de trace de transcendance dans son système: l'homme trouve la norme pour ses actions *dans soi-même*. Étant plus qu'une disposition prise par un pouvoir supérieur, cette norme reçoit pour l'homme panétien naturellement l'aspect d'un ordre donné dans sa nature, un fait auquel il doit se conformer: il paraît qu'il est moins question d'obéir que de se conformer à un ordre objectif existant.

Nous en venons à parler ici d'un second déplacement d'accent qu'on peut constater dans l'éthique de Panétius: *un renforcement de l'élément objectif*, contre un affaiblissement y corrélatif des facteurs subjectifs, que le Stoïcien accepte dans les actions humaines. Quoique les deux éléments fussent aussi présents dans l'éthique ancien-stoïcienne, on ne peut nier que les anciens Stoïciens accentuaient le plus les éléments subjectifs de l'action humaine, c. à d. la mentalité dans laquelle une action est faite. Cependant dans l'éthique de Panétius le contenu objectif d'une action s'avère décisif pour sa valeur morale, plus que la mentalité de la personne qui agit. Un examen plus détaillé des fragments moraux provenant de Panétius montre clairement que toutes ses spéculations visent d'abord de déterminer la moralité objective d'une action et de trouver les bases sur lesquelles celle-ci repose. Ainsi l'éthique de Panétius obtient un caractère beaucoup plus objectif que les systèmes moraux constitués par ses prédécesseurs.

Nous sommes d'avis qu'on peut trouver dans cette tendance objectivante de l'éthique de Panétius la solution d'un problème, qu'on s'est posé à l'égard de ses spéculations morales. Du titre aussi bien que de l'exposé entier de l'œuvre principale de Panétius, comme nous la retrouvons chez Cicéron, il s'avère que Panétius nommait $\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$ la vie selon les appétits de la propre nature et donc aussi l'action moralement bonne¹. Sous ce rapport on a signalé la distinction entre $\kappa\alpha\tau\acute{o}\rho\theta\omega\mu\alpha$ et $\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$, acceptée dans le Portique: d'après la conviction stoïcienne, seule l'action du $\sigma\omicron\phi\acute{o}\varsigma$ serait un $\kappa\alpha\tau\acute{o}\rho\theta\omega\mu\alpha$, tandis qu'on ne pourrait jamais appeler plus que $\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$ la bonne action de celui qui n'est pas un sage². Or, comme Panétius ne parle que de $\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$, B. N. TATAKIS³ s'est demandé s'il faut considérer l'éthique de Panétius comme une „morale d'un second degré”, une norme de vie qui n'est valable que pour les $\phi\alpha\upsilon\lambda\omicron\iota$, ou s'il faut accepter que la doctrine enseignée par Panétius était aussi une innovation en tant qu'il abandonnait la distinction traditionnelle entre une morale des $\sigma\omicron\phi\omicron\iota$ (avec le $\kappa\alpha\tau\acute{o}\rho\theta\omega\mu\alpha$ comme contenu) et une morale des $\phi\alpha\upsilon\lambda\omicron\iota$ (avec le $\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$ comme contenu) et ne connaissait qu'une seule éthique, celle du „vir bonus”.

En premier lieu nous croyons devoir remarquer que nous ne pouvons pas être parfaitement d'accord avec cette façon de poser le problème. Elle éveille trop l'impression que le Stoïcisme aurait connu une double éthique, en ce sens que l'une serait sans aucune connexion avec l'autre. Ceci n'était cependant nullement le cas, comme il devient évident après une comparaison entre les deux conceptions caractéristiques des deux éthiques. En effet, l'analyse méticuleuse des textes disponibles met en lumière que ces deux conceptions ne sont pas entièrement du même ordre et ne peuvent donc pas être placées sans plus l'une à côté et vis à vis de l'autre. Lorsqu'on dit d'une action qu'elle est $\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$, cette estimation repose uniquement sur le „quoi”, le contenu objectif de l'action⁴; on ne nous

¹ L'„officium” employé par Cicéron est la traduction du terme $\kappa\alpha\theta\eta\kappa\omicron\nu$ de Panétius: Ep. ad Att. XVI, 11, 4; XVI, 14, 3.

² St. V. Fr. III, 13; 498-499. Stob. Ecl. II, 116; 118. — Cfr B. N. TATAKIS, o.c. pag. 162.

³ o.c. pag. 156.

⁴ St. V. Fr. III, 494. — Cfr G. NEBEL, o.c. pag. 444-450.

communiquer rien de la mentalité dans laquelle l'action est faite (le „comment”). Cependant si l'on qualifie une action de *κατόρθωμα*, alors on prend également en considération la mentalité dans laquelle elle est faite; on a l'impression, qu'il faut précisément considérer le „comment” dans le *κατόρθωμα* comme l'élément primaire¹; en effet, comme nous avons déjà exposé plus haut², le *κατόρθωμα* est d'abord une action qu'on fait dans un accord volontaire avec les dispositions prises par la φύσις; par la force de cet accord et par suite de celle-ci le contenu objectif du *κατόρθωμα* devra être également conforme à la nature ou *καθῆκον*. Il s'ensuit de tout ceci que le *καθῆκον* et le *κατόρθωμα* ne se trouvent pas séparément et indépendamment l'un à côté de l'autre, mais que le *καθῆκον* est par contre enfermé dans le *κατόρθωμα*: chaque *κατόρθωμα* doit être par son essence *καθῆκον*, tandis que de l'autre côté chaque *καθῆκον* n'est pas nécessairement un *κατόρθωμα*. Aussi G. NEBEL³ a-t-il, d'après nous de très bon droit, attiré l'attention sur le fait que ce n'est pas le *καθῆκον* qui est l'opposé du *κατόρθωμα*, mais le *ἁμάρτημα*, c. à d. une action faite sans l'accord volontaire avec la volonté de la φύσις. *Καθῆκον* a seulement trait au contenu objectif de l'action et joue un rôle tout aussi bien dans le *κατόρθωμα* que dans le *ἁμάρτημα*: une action qui est d'après son objet *κατὰ φύσιν* et donc *καθῆκον*, peut tout aussi bien être un *κατόρθωμα* qu'un *ἁμάρτημα*⁴. Cette dernière chose dépend uniquement de la *mentalité* dans laquelle elle est faite; si une action objectivement bonne

¹ G. NEBEL, o.c. pag. 450, croit même pouvoir conclure des exemples donnés dans St. V. Fr. III, 494-501, que *κατόρθωμα* a seulement trait au „comment”, à la mentalité dans laquelle une action est faite; nous sommes cependant d'avis qu'il s'avance trop loin ici. D'après nous on ne peut pas déduire plus des données disponibles que qu'il se trouve renfermé dans le *κατόρθωμα* tout aussi bien la mentalité que le contenu d'une action: l'accent cependant tombe sur la mentalité dans laquelle le σοφός fait l'action. Cfr E. BRÉHIER, Chrysippe, pag. 234.

² pag. 147-148.

³ o.c. pag. 451. St. V. Fr. III, 501.

⁴ Aussi G. NEBEL, o.c. pag. 450, explique de cette façon le terme stoïcien „μέσον καθῆκον”: c'est un contenu qui peut devenir *κατόρθωμα* par une mentalité; par l'absence de cette mentalité ce contenu peut devenir un *ἁμάρτημα*. *Καθῆκον* se trouve donc entre les deux. Il est *καθῆκον* parce qu'il est *κατὰ φύσιν*, il est *μέσον* parce qu'il peut devenir aussi bien *κατόρθωμα* que *ἁμάρτημα*.

(= καθήκον) va de concert avec une soumission inconditionnelle et volontaire aux décisions prises par la φύσις, elle devient un κατόρθωμα¹; si cette mentalité se met à faire défaut, l'action sera quand même un ἀμάρτημα, malgré son analogie *en objet* avec le κατόρθωμα. — Il s'ensuit qu'aussi à l'égard des *anciens* Stoïciens on ne pourra parler que dans un sens très spécial d'une double éthique: elles sont analogues *en objet*; la différence réciproque se trouve exclusivement dans la présence ou dans l'absence de cette soumission inconditionnelle aux dispositions prises par la φύσις.

Quand nous mettons tout ceci en rapport avec la tendance, constatée dans l'éthique de Panétius, d'accentuer plus l'*objet* d'une action que les anciens Stoïciens n'en avaient l'habitude, cela devient acceptable que dans son *Περὶ τοῦ καθήκοντος* Panétius a uniquement pris le *contenu objectif* des actions humaines pour objet de ses spéculations; également par la force de cette tendance il se demandait presque exclusivement quels *objets* des actions humaines étaient κατὰ φύσιν ou καθήκον et lesquels ne l'étaient pas; la mentalité de la personne agissante n'avait pas pour lui cette valeur décisive qu'elle avait pour les Stoïciens antérieurs et n'était pour cette raison que superficiellement traitée.

De ce que nous avons déjà avancé il s'est avéré, que la question de savoir le *contenu objectif* de l'action humaine importe tout autant pour le sage que pour celui qui ne l'est pas, car, en effet, *ous les deux* doivent conformer à la φύσις le contenu de leurs actions. Du fait que Panétius ne parle que du καθήκον² on ne peut pas conclure, d'après nous, qu'il voulait uniquement donner des lignes de conduite morales pour le φαῦλος, de sorte que son éthique aurait été „une morale d'un second degré”.

On a cependant signalé sous ce rapport quelques textes³ d'où pourrait paraître que Panétius a été d'avis, que le sage stoïcien n'existait pas et ne pouvait pas exister en ce monde; comme du reste une existence du σοφός après cette vie ne pouvait pas entrer en ligne de compte pour Panétius, parce que celui-ci niait l'immor-

¹ De là τελεῖον καθήκον = contenu objectif d'une action *ensemble* avec la mentalité dans laquelle celle-ci est faite.

² Différents auteurs ont prouvé qu'on ne peut pas attribuer à Panétius le texte de Cicéron, *De Offic.* I, 3, 8, où l'on parle aussi du κατόρθωμα. Cfr A. SCHMEKEL, o.c. pag. 24; GRED IBSCHER, o.c. pag. 114.

³ *Fragm.* 114; Cicéron, *De Offic.* I, 15, 46.

talité de l'âme et une vie postérieure après la mort ¹, on a voulu en déduire qu'il estimait impossible l'existence du σοφός sans plus. En ce cas ce serait fort improbable que Panétius eût aussi destiné son éthique au sage; il se serait uniquement adressé aux φαῦλοι, *tout le monde* n'étant que φαῦλος d'après lui.

Nous croyons pouvoir objecter contre ceci qu'on ne peut nullement conclure du Fragm. 114 et de Cicéron, De Offic. I, 15, 46, que Panétius estimait l'existence du sage absolument impossible. Il s'ensuit uniquement qu'en se basant sur les données de l'expérience il en était venu à l'opinion, que ni lui ni les hommes parmi lesquels il vivait étaient σοφοί. Ceci était déjà l'idée que s'en formait Chrysippe ², qui estimait cependant malgré cela l'existence du sage possible et en tenait compte dans son éthique; en effet, il s'avère clairement des données disponibles, que l'éthique de Chrysippe s'était aussi orientée sur la personne du sage. — Même en raison des textes cités pag. 197 note 3 cela ne nous semble pas motivé d'accepter que Panétius peut avoir destiné uniquement son éthique aux φαῦλοι ³; c'est pourquoi on ne doit pas la considérer comme „une morale d'un second degré”, s'il peut somme toute en être question dans le Stoïcisme ⁴.

Nous devons cependant concéder qu'en raison des textes nommés il est fort improbable que dans son éthique Panétius se soit sciemment adressé uniquement au σοφός; c'est pourquoi la seconde partie de l'hypothèse formulée par B. N. TATAKIS ⁵ semble acceptable: Panétius aurait en vue dans son éthique le „vir bonus”, *sans tenir compte* d'une distinction entre σοφός et φαῦλος. Il a connu cette distinction, a peut-être estimé possible l'existence de tous les deux, il n'en tient cependant pas compte dans le développe-

¹ pag. 118-119.

² St. V. Fr. III, 662; 668. — En ce qui concerne Diogène nous trouvons affirmée la même opinion St. V. Fr. III, Diog. 32.

³ contre R. HIRZEL, o.c. II, pag. 271; A. SCHMEKEL, o.c. pag. 211; E. BRÉHIER, Chrysippe, pag. 236.

⁴ Nous nous opposons plus ou moins à ce terme, parce qu'une morale éventuelle des φαῦλοι correspond *selon son objet* avec celle des σοφοί, comme cela paraît de nos exposés; la seule différence se trouve dans la mentalité de la personne agissante; ceci est cependant un élément qu'on peut très difficilement exprimer dans un traité moral.

⁵ o.c. pag. 156.

ment pratique de ses lignes de conduite morales; comme son intérêt va en premier lieu et principalement vers le *contenu objectif* de l'action humaine, il donne une éthique qui s'adresse tout aussi bien au σοφός qu'au φαῦλος.

Faut-il considérer tout ceci comme une innovation ¹? Nous en doutons. Les prédécesseurs de Panétius n'ont-ils pas, en s'occupant des normes pour le contenu objectif des actions humaines, donné en fait des lignes de conduite qui étaient valables aussi bien pour le φαῦλος que pour le σοφός? Mais Panétius n'a-t-il pas tout simplement négligé la distinction entre φαῦλος et σοφός? En tout cas on ne peut pas rendre acceptable qu'il s'agisse ici d'une question de *principe*.

En résumant on peut dire que l'éthique de Panétius ne tient pas compte de la distinction entre σοφός et φαῦλος; elle s'occupe uniquement de l'élément qui leur est commun, le contenu objectif de l'action humaine. D'après notre opinion, ce phénomène a été suffisamment expliqué par le fait que dans le système éthique de Panétius l'accent a été déplacé vers l'élément objectif. — Lorsque enfin nous nous informons des influences, qui ont causé ce déplacement d'accent, nous croyons pouvoir renvoyer à nos exposés sur la formule du τέλος, donnée par Panétius, où nous avons désigné la polémique engagée par Carnéade comme un des principaux facteurs².

On peut encore signaler dans l'éthique de Panétius un troisième déplacement d'accent qui a imprimé un propre cachet sur ses idées morales: en effet, il a paru clairement de notre discussion sur la doctrine du τέλος et de la conception de la vertu qu'avait Panétius, que son système moral est basé sur *les appétits* de la nature humaine dirigés par l'intelligence, tandis que les anciens Stoïciens basaient leur ligne de conduite morale sur un *savoir*, qui se trouvait exprimé dans les appétits³; c'est ainsi que l'accent qui se trouvait primitivement sur les fonctions du savoir s'avère avoir été déplacé par Panétius vers les *appétits* de la φύσις humaine. — Comme Panétius renfermait⁴ de plus dans l'appétit la volonté d'acquérir

¹ B. N. TATAKIS, o.c. pag. 158, semble partager cette opinion; cfr P. BARTH-A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 122.

² pag. 145-146.

³ cfr pag. 167-169.

⁴ pag. 154-155.

aussi en réalité l'objet convoité, ceci à l'encontre des Stoïciens antérieurs, on pourrait d'après nous considérer le déplacement en question de l'accent vers les éléments d'appétits, comme un renforcement de l'élément objectif dans l'éthique de Panétius; de la sorte on pourrait le mettre en rapport avec les innovations traitées plus haut.

Nous avons déjà signalé ¹ que cette accentuation des tendances dans l'homme faisait naturellement aussi plus ressortir les qualités individuelles, de sorte que ce déplacement peut aussi être une explication de la tendance individualisante, constatée plus haut, dans l'éthique de Panétius.

Si, pour conclure, nous nous informons ici des facteurs qui ont causé ce dernier déplacement d'accent, nous croyons surtout devoir penser au sens que Panétius avait de la réalité. Il ressort du *De Officiis* de Cicéron que Panétius avait en premier lieu le sens de la réalité et qu'à cause de cela il savait donner une solution objective à beaucoup de problèmes pratiques de la casuistique stoïcienne; sous ce rapport nous ne signalons pour illustrer que les lignes de conduite qu'il donnait quant à la charité ² et à la guerre ³. Avant tout il est probable qu'en vertu de ce sens pour la réalité, Panétius a compris qu'on ne pouvait pas caractériser uniquement l'homme par un *savoir*, de sorte qu'on ne pouvait pas non plus déduire les lignes de sa conduite morale uniquement de cette connaissance. Comme l'expérience lui apprenait, que ce sont précisément les appétits, les *ἀφορμαί*, qui occupaient une place prépondérante dans la vie humaine, il en arriva à la conviction qu'on devait prendre ces facteurs en considération pour composer les principes moraux pour les actions de l'homme. La polémique engagée par Carnéade ne peut qu'avoir renforcé cette conviction, de sorte que c'étaient probablement ces deux facteurs qui menèrent Panétius à déplacer aussi l'accent à ce sujet. Nous avons déjà signalé ⁴ que pour ceci il pouvait continuer à bâtir sur un besoin, qui était aussi présent de façon latente dans les systèmes plus intellectualistes des anciens Stoïciens.

¹ pag. 144.

² Cicéron, *De Offic.* I, 14, 40-18, 60.

³ *Ibid.* 11, 34-13, 41.

⁴ pag. 168.

En tenant compte des différentes données avancées dans le cours de nos exposés, nous croyons enfin pouvoir donner la définition suivante de l'éthique de Panétius: elle prêche un développement de l'activité de toutes les tendances et de tous les appétits qui sont spécifiquement et individuellement propres à la nature humaine, développement orienté sur la communauté de tous les hommes et dirigé par le λόγος. Au près de l'utilisation de toutes les forces de l'homme, le λόγος aura comme tâche de déterminer séparément les limites de chaque appétit et de veiller que l'une ou l'autre ἀφορμή ne devienne pas un πάθος; en outre, il devra mettre de l'ordre et de l'harmonie entre les tendances et les appétits, de sorte qu'aucune ὁρμή ne domine, ni ne soit opprimée. De cette façon Panétius exige un déploiement équilibré et général de toutes les forces de la nature humaine, de sorte qu'on peut le considérer comme un des défenseurs d'un vrai humanisme. *L'équilibre et l'harmonie*: voilà les idées sur lesquelles Panétius a bâti son éthique. Il voulait de l'ordre entre les contrastes qui peuvent se présenter dans les actions humaines; il veut trouver de l'harmonie entre la spéculation et la pratique, entre l'individualisme et la communauté, entre l'activité et le quiétisme ¹.

Il est possible que Panétius ait reproduit par le terme εὐθυμία la mentalité équilibrée dont il s'agit ici. Peut-être pourrait-on, en effet, conclure du fait que Panétius fit paraître un écrit séparé Περὶ εὐθυμίας ²; que l'idée énoncée en dernier lieu a joué un rôle prépondérant dans son éthique. Nous admettons qu'on pourrait très bien rendre par le terme εὐθυμία la mentalité prêchée par l'éthique de Panétius; mais d'après notre opinion on n'a pas pu rejoindre s'il l'a réellement fait. Dans le De Officiis de Cicéron nous trouvons à deux reprises ce terme (= tranquillitas animi), mais les deux fois il s'agit d'un effet de l'ἀνδρεία et non pas de l'état d'âme total de l'homme panétien ³.

Aussi peut on poser la question si la présence du terme εὐθυμία dans les écrits de Panétius peut donner une preuve pour une

¹ Une discussion détaillée de tout ceci n'est pas possible dans le cadre de notre étude; nous renvoyons aux amples spéculations faites par B. N. TATAKIS, o.c. pag. 181-208.

² Fragm. 45.

³ I, 20, 69; I, 21, 72.

tendance démocritique éventuelle dans son éthique. G. SIEFERT a signalé quelques éléments par lesquels une influence exercée par Démocrite sur la conviction morale de Panétius devient acceptable¹. Mais comme les données qu'il a rassemblé s'avèrent être de nature assez générale, elles ne donnent pas de la certitude à cet égard. R. PHILIPPSON² a promis de publier les résultats de recherches complètes.

¹ Plutarchs Schrift *Περὶ εὐθυμίας*, Progr. Pforta 1908, pag. 46-49. — Il signale surtout les exposés de Panétius sur le „modus in quo inest modestia et temperantia” (I, 5, 15-17; 36, 131; 39, 140); la doctrine de Panétius qu'il n'est pas bien de résister à la nature (I, 31, 110-111); la subordination des ὁρμαὶ au λόγος, défendue par Panétius (I, 39, 141) et sa lutte contre la φιλοπλουτία, la φιλοδοξία et la φιληδονία (I, 20, 68; II, 22, 77).

² Panaetiana, pag. 337.

CHAPITRE VIII

LA DOCTRINE ET LA PHILOSOPHIE POLITIQUES DE PANÉTIUS

Fragm. 118-122

Nous avons déjà constaté plus tôt ¹ que la philosophie stoïcienne, comme système helléniste, avait une forte orientation individualiste: plus que ce n'était le cas dans les systèmes encore purement grecs de Platon et d'Aristote, l'*individu* occupe le premier plan dans le Stoïcisme; comme exposante de l'esprit helléniste la philosophie stoïcienne voyait sa première et sa plus importante tâche dans la perfection de l'homme individuel. Mais cela n'empêche pas, qu'on a aussi toujours pu apercevoir une tendance universaliste dans le Stoïcisme, tendance fondée sur la nature humaine commune à tous: comme, en effet, on considérait l'homme comme un être appartenant à une communauté, il fallait que le lien mutuel entre les hommes fût pour le Stoïcien un sujet de spéculation et un facteur, qui faisait subir son influence à ses actions ².

Il y a cependant une différence fondamentale entre l'idée stoïcienne de la communauté et celle qui prédominait dans les conceptions grecques plus anciennes. En effet, la communauté telle que l'homme grec se la représentait et à laquelle il vouait son énergie et ses forces, était comprise dans les murs de la πόλις ou tout au plus dans les limites du monde grec, parce qu'elle se trouvait fondée sur l'origine et la loi grecques. A l'instar des opinions cyniques, la doctrine stoïcienne sur la communauté partait par contre d'un autre principe universel: elle signalait le lien intime qui existe entre tous les êtres du cosmos, qu'on se représentait comme autant de manifestations du seul Λόγος. Sur ce lien essentiel entre tout

¹ pag. 45-47.

² Voir à ce sujet les exposés donnés par E. ZELLER - E. WELLMANN, o.c. III, 1 pag. 292-311; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 211-212.

ce qui existe on avait fondé une communauté cosmique dont personne et rien n'étaient exclus. Mais comme dans la philosophie stoïcienne on donnait à l'homme une place prédominante et comme le microcosmos jouait un rôle plus important que le macrocosmos, cette communauté cosmique était souvent reléguée à l'arrière plan dans le raisonnement des Stoïciens, de sorte qu'on se représentait souvent la communauté comme l'unité et l'union qui existent entre *tous les hommes* en raison de la nature humaine commune à tous ¹,

En vertu de ces principes il ne pouvait être question dans le Stoïcisme que d'une seule grande communauté des hommes, communauté qui comprenait tout le monde. Alors il faut poser la question de savoir, ce que le Stoïcien pensait des états séparés.

Ne fallait-il pas, fidèle au principe stoïcien, condamner nécessairement chaque état avec ses frontières délimitées, avec sa distinction faite entre citoyens et non-citoyens et ses droits conférés uniquement aux citoyens et avec son exclusivisme dans le domaine social, économique, voire même religieux, comme étant une violation de l'idéal cynique d'une communauté d'hommes cosmopolite et comprenant tout le monde? Et n'était-ce pas pour cela l'attitude la plus motivée, si le sage stoïcien se tenait autant que possible loin de ces communautés politiques, afin de tendre, libéré de soucis politiques, à une unité entre les hommes plus intérieure et fondée uniquement sur le Λόγος commun? ².

Il est presque certain que les Stoïciens plus anciens rejetaient en principe les communautés politiques séparées; d'après nous on peut révoquer en doute s'ils ont aussi tiré la pleine conséquence d'une abstention, si possible totale, de toute activité politique. — Dans les fragments on trouve sans aucun doute des données, d'où l'on pourrait déduire, que les anciens Stoïciens ont partagé en effet cette opinion; aussi E. ZELLER - E. WELLMANN ³, tout aussi bien que P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER ⁴, ont essayé de rendre ceci acceptable. D'après eux Zénon et Chrysippe auraient été tous les

¹ St. V. Fr. I, 262.

² Les Stoïciens n'ont pas repris l'attitude cynique militante à l'égard des communautés politiques; ils se résignent à l'existence des nombreuses conventions, mais tâchent d'en rester personnellement exempt autant que possible.

³ o.c. III, 1 pag. 302-305.

⁴ o.c. pag. 32-33.

deux d'avis que le Stoïcien devait s'occuper le moins possible d'affaires politiques, car même l'état le plus parfait devait toujours rester fort au dessous de l'idéal dont il rêvait. — Quoique nous puissions admettre tout ceci jusqu'à une certaine hauteur, nous croyons quand même que les deux auteurs susdits ont donné une interprétation plus ou moins partielle des textes disponibles, de sorte qu'on ne peut accepter leurs exposés que sous réserve.

D'après nous, ils ont trop peu tenu compte de l'inébranlable conviction stoïcienne que seul le sage est capable de faire quelque chose de bon; une fois donné le fait de communautés politiques séparées, le Stoïcien ne peut s'imaginer qu'elles puissent être bien gouvernées à moins de l'être par le sage stoïcien. C'est ainsi qu'il s'avère que les Stoïciens plus anciens ont en somme approuvé, malgré leur point de vue fondamental, le fait de se consacrer aux affaires politiques. Lorsque, en effet, Zénon comme Chrysippe enseignaient que le sage devait se consacrer aux affaires politiques, s'il n'y avait pas d'inconvénients ¹, ceci est une façon de formuler *positive* et on ne peut pas, d'après nous, en tirer la conclusion, que ce n'est que par haute exception que le sage pouvait assumer une telle tâche ². La communication faite par Stobée ³ où nous lisons: πολιτεύεσθαι τὸν σοφὸν καὶ μάλιστα ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ταῖς ἐμφαινόυσαις τινὰ προκοπὴν πρὸς τὰς τελείας πολιτείας, ne doit pas non plus être interprétée en ce sens, que le sage ne peut s'occuper de politique qu'*exclusivement* dans des états, qui ressemblent de plus près à l'état idéal stoïcien; on peut seulement en déduire qu'il doit choisir *de préférence* de pareils états comme champs de travail — Aussi sommes nous d'avis qu'E. ZELLER - E. WELLMANN et P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER vont trop loin dans leurs conclusions et qu'on ne peut pas non plus parler chez les anciens Stoïciens d'attitude pleinement *négative* envers l'activité politique.

D'un autre côté, on ne peut pas nier qu'on peut observer dans

¹ St. V. Fr. I, 271; III, 697.

² P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, o.c. pag. 33, essayent de mettre ce texte d'accord avec leur point de vue, en signalant le fait que Zénon a beaucoup multiplié les obstacles éventuels, de sorte qu'*en réalité* il est très difficile d'écarter tous les obstacles. Mais nous sommes d'avis que P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER ne peuvent maintenir cette assertion, les fragments ne fournissant *pas de données* à cet égard.

³ St. V. Fr. III, 611.

l'ancien Portique une certaine *indifférence* en ce qui concerne l'exercice pratique de la politique; *en fait* les Stoïciens plus anciens s'abstiennent en général complètement d'affaires politiques ¹. Cette indifférence paraît en outre ne pas se limiter à la pratique; elle se manifeste également dans un manque d'intérêt spéculatif pour des questions de nature politique. En rapport avec ceci on peut p.e. signaler le fait qu'Atticus pose avec étonnement la question si des Stoïciens ont fait paraître des écrits sur de tels sujets ². Il est certain que dans la spéculation et la production littéraire des Stoïciens plus anciens l'état idéal cynique-stoïcien a également occupé une place plus importante que les communautés politiques existant réellement ³.

Que pensait Panétius des différents problèmes, que nous avons traités dans ces remarques introductoires? — Il nous faut signaler en premier lieu que c'est précisément l'idée d'une communauté fondée sur la φύσις humaine qui joue un rôle important dans le système moral enseigné par Panétius ⁴; en effet, il s'est avéré de nos exposés antérieurs, que les tendances universalistes et sociales, qui étaient présentes dès le début dans la doctrine stoïcienne, ont été développées et renforcées dans une grande mesure par Panétius, de sorte qu'il paraît toujours modeler en fait la vie morale de l'homme individuel sur les exigences, posées par la grande communauté humaine. Dans l'éthique enseignée par Panétius vit également l'idéal ancien-stoïcien d'une communauté comprenant tous les hommes. On pourrait donc aussi s'attendre que Panétius se plaçât au même point de vue que les Stoïciens plus anciens dans la question des communautés politiques séparées. Il s'avère cependant qu'il montre à l'égard ces dernières plus d'intérêt et plus d'attention que cela n'avait été l'habitude chez ses prédécesseurs.

¹ Nous sommes d'avis qu'on ne peut pas expliquer *complètement* ce phénomène par le fait que la plupart des Stoïciens plus anciens étaient des *étrangers*. Quoique ceci soit naturellement un facteur qui ne peut pas être négligé, il faut quand même que cette abstention totale d'activité politique fût inspirée par une mentalité spéciale.

² Fragm. 48. — Nous signalons que le Περὶ πολιτείας de Zénon traite l'état idéal stoïcien ou peut-être mieux cynique, et non pas des questions de politique pratique.

³ St. V. Fr. I, 262-270.

⁴ pag. 177-178.

En premier lieu on peut le déduire du *De Officiis* de Cicéron, où nous trouvons nombre de remarques et de directives en fait de politique et de gouvernement ¹; même au cas où il faudrait les attribuer en partie à Cicéron lui-même, on ne saurait nier, qu'il paraît de l'esprit et de la tendance de l'écrit tout entier, que Panétius attachait aussi de l'importance à x problèmes de politique ². Ensuite on peut signaler sous ce rapport le fait relaté par Cicéron comme remarquable, que Panétius a consacré à un sujet politique un écrit spécial orienté sur la pratique ³, tandis qu'enfin la communication faite par Cicéron, que Panétius a discuté fréquemment avec des politiciens romains sur l'organisation politique et le gouvernement pratique ⁴, a encore son importance ici. En nous basant sur ces données nous croyons pouvoir accepter, qu'à cet égard Panétius s'est écarté quelque peu de la tradition ancienstoïcienne: à côté de la communauté stoïcienne idéale comprenant tous les hommes, les états existants paraissent aussi en fait exciter l'intérêt de Panétius ⁵.

Naturellement on s'est demandé quels facteurs peuvent avoir causé ce changement. — B. N. TATAKIS ⁶ a signalé que les Stoïciens plus anciens, en raison de leur conviction cosmique, auraient surtout compris leur communauté idéale dans un sens cosmique: ils auraient surtout rêvé de la grande unité de tous les êtres dans le seul cosmoś. Parce que Panétius considérerait l'homme comme étant plus indépendant et plus libre, il aurait plus envisagé une communauté d'hommes qu'une unité cosmique et aurait montré pour cette raison plus d'intérêt pour les problèmes d'organisation politique et des problèmes connexes de gouvernement pratique. — Cependant encore abstraction faite de ce que nous révoquons en doute la justesse de la suggestion faite par B. N. TATAKIS que les

¹ Voir I, 9, 28-29; 11, 34-33, 41; 17, 57; 34, 124-125 et surtout les exposés dans I, 20, 69-25, 87. — En plus II, 12, 41-42; 16, 55-17, 60; 19, 65 et 21, 73.

² Il est difficile d'attribuer p.e. le long passage I, 20, 69-25, 87 à Cicéron lui-même; ici se manifeste pour le moins l'esprit de Panétius.

³ Fragm. 48.

⁴ Fragm. 119.

⁵ Quant à la communauté idéale stoïcienne, voir p.e. Cicéron, *De Offic.* I, 7, 22 et 16, 50-51.

⁶ o.c. pag. 211-212.

anciens Stoïciens auraient conçu leur état idéal surtout dans un sens cosmique ¹, nous croyons devoir signaler que les conclusions que cet auteur croit pouvoir déduire de la façon de considérer plus anthropocentrique qu'avait Panétius, vont en tout cas trop loin. Même si Panétius ne fonde pas un état idéal éventuel sur l'unité cosmique de tout ce qui existe, mais sur la nature humaine commune, ceci ne change rien au fait que, lui aussi, il fonde par là la communauté sur un principe universel, d'où il est difficile d'expliquer une attitude modifiée envers les *états séparés*. Lorsqu'il s'agit de déterminer les raisons, qui ont porté Panétius à prêter une plus grande attention aux communautés politiques séparées, nous croyons devoir penser d'abord à son sens pour la réalité, dont nous avons déjà parlé plus haut ²: Panétius n'était pas homme à se contenter de suppositions concernant un état idéal, dont la réalisation était pour le moins fort douteuse. En dehors de ce facteur la fréquentation intime que Panétius entretenait avec de nombreuses personnes de la magistrature romaine ³, n'aura pas laissé d'exercer son influence; ceci explique et rend compréhensible l'intérêt plus qu'habituel que Panétius portait aux problèmes politiques.

Après ces exposés généraux nous nous demandons, ce qu'on pourrait encore retrouver des idées politiques qu'avait Panétius. — L'écrit, qu'il avait consacré à ce sujet est en effet perdu, de sorte que nous sommes réduits à nous baser sur les communications éparses provenant du *De Officiis* de Cicéron. A l'aide de ces données il s'avère, en effet, possible de reconstruire quelque chose de la doctrine politique acceptée par Panétius.

Pour commencer, nous savons ce qu'il a pensé de *l'origine des communautés*. En effet, nous lisons dans le *Fragm.* 118: *Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerentur, res publicae civitatesque constitutae sunt. Nam, etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant.* — En analysant minutieusement ce texte, il paraît que Panétius distingue un double lien entre les hommes: un lien fondé sur la

¹ pag. 204.

² pag. 200—201.

³ *Fragm.* 137-147=35.

nature de l'homme lui-même (*duce natura congregabantur*) et un autre qui naît de la volonté et du désir de garder son propre avoir et de le mettre en sûreté; c'est sur ce dernier lien que reposent les *respublicae* et les *civitates* (*ut sua tenerentur; spe custodiae rerum suarum*).

Que peut-on déduire de ce texte? — En premier lieu que Panétius était d'opinion que les communautés politiques ne sont pas nécessaires en vertu de la nature de l'homme: c'est sur la *nature* que repose uniquement la grande communauté de tous les hommes, où le *λόγος* est la seule loi. Or, cette communauté idéale était en danger par le fait, que pas tous les hommes savent régler leur conduite selon le *λόγος*. Il s'en est suivi que la fondation d'états et de villes séparés devenait nécessaire pour des raisons pratiques de sûreté et de protection. On peut déduire encore du *Fragm. 120*, que ceci a vraiment été l'opinion qu'avait Panétius; dans ce texte les différents éléments politiques, tels que la royauté et les lois, ne sont pas fondés sur la nature humaine comme telle, mais sur ce même désir de sûreté: *nam cum premeretur in otio multitudo ab iis, qui maiores opes habebant, ad unum aliquem confugiebant virtute praestantem, qui cum prohiberet iniuria tenuiores, aequitate constituenda summos cum infimis pari iure retinebat. Eademque constituendarum legum fuit quae regum.*

Si l'on veut reproduire de façon nette l'opinion de Panétius sur l'origine des communautés politiques, on peut dire que, d'après lui, à l'encontre de cette communauté qui existe φύσει, par nature, entre tous les hommes, les communautés séparées ne sont nées que θέσει, par convention et accord mutuel. Ici Panétius paraît donc en parfait accord avec les conceptions ancien-stoïciennes. Aussi la différence entre les deux opinions ne se trouve pas ici, mais il faut la chercher dans les conclusions que chacun croyait devoir déduire de son point de vue. A l'instar des Cyniques les Stoïciens plus anciens ont tiré de leur conviction la conclusion qu'en principe les états séparés étaient condamnables et inadmissibles et c'est pourquoi on pouvait tout au plus les tolérer, en tant qu'ils sont de fait analogues à l'état idéal des Stoïciens. Panétius par contre a abandonné cette attitude et a accepté les communautés politiques séparées comme étant pratiquement nécessaires. Il était en droit de le faire, parce que d'après son opinion

tout ce qui est utile est moralement bon, précisément parce qu'il est utile et en tant qu'il est utile ¹.

Tandis que dans les conceptions ancien-stoïciennes il s'est toujours trouvé une antithèse entre la communauté cosmopolite idéale et les états séparés, Panétius a su trouver dans sa doctrine politique une synthèse entre les deux communautés. Comme la communauté idéale entre les hommes, fondée uniquement sur le λόγος, ne paraissait pas *pratiquement* possible sans l'institution de communautés séparées avec des lois et des préceptes positifs, Panétius a également accepté ces dernières et les a considérées comme la condition essentielle pour avoir la sécurité de la vie et de la possession. Ceci entraînait naturellement qu'il montrait un plus vif intérêt pour les problèmes qui peuvent se présenter dans ce domaine.

C'est ainsi qu'il paraît s'être également occupé de la question de savoir quelle *forme de gouvernement* on pourrait le mieux donner à ces communautés séparées. On nous a transmis que Panétius estimait la forme de gouvernement romaine la plus admissible ²; ceci signifie qu'il préférait une forme de gouvernement, où les trois éléments, royauté, aristocratie et démocratie, étaient représentées. B. N. TATAKIS a essayé de rendre acceptable que Panétius aurait introduit cette opinion dans le Portique ³. Il est possible que son opinion soit la bonne, mais comme ses arguments reposent sur la supposition que Cicéron emprunta son *De Republica* entièrement ou presque entièrement aux écrits de Panétius, nous ne pouvons pas accepter son argumentation ⁴. Nous trouvons d'ailleurs chez Diogène Laërce, dans les exposés qu'il donne de la doctrine stoïcienne, la communication que *les Stoïciens* préféraient de beaucoup cette forme d'état qui était composée d'éléments démocratiques et monarchiques ⁵.

Aussi n'oserions nous accepter avec certitude, que Panétius ait été le premier défenseur de cette forme de gouvernement dite mixte.

En ce qui concerne *la magistrature et les magistrats*, l'écrit politi-

¹ pag. 165-166.

² Fragn. 119.

³ o.c. pag. 214-215.

⁴ pag. 302-315.

⁵ St. V. F. III, 700.

que de Panétius aura probablement donné de nombreuses directives: c'était en effet un écrit principalement orienté sur la pratique¹. Or, cette œuvre s'étant perdue, nous ne possédons qu'une observation générale concernant les exigences qu'on peut poser à un bon magistrat².

¹ Fragm. 48.

² Fragm. 121.

CHAPITRE IX

PHILOLOGIE, HISTOIRE ET GÉOGRAPHIE

Fragm. 123-136

En comparant les fragments ancien-stoïciens avec ceux qui nous restent de Panétius, on a l'impression que l'intérêt de ce philosophe a été plus large et comprenait plus que celui de ses prédécesseurs dans le Portique. Quoique les anciens Stoïciens se mêlassent parfois de choses non-philosophiques ¹, on ne peut tout de même pas nier que leur intérêt se bornait principalement à des problèmes purement philosophiques; Panétius par contre paraît avoir cherché beaucoup plus dans d'autres branches de la science des objets pour ses recherches, et s'être occupé fréquemment de problèmes non-philosophiques. Ceci n'a non pas seulement trait au domaines limitrophes comme l'astronomie, la grammaire e.a. que les Stoïciens comprenaient encore dans la philosophie et qui ont éveillé dans une haute mesure l'intérêt de Panétius ², mais aussi à ces domaines de la science, dont on n'acceptait plus le rapport direct avec la philosophie, tels que la philologie, l'histoire et la géographie; Panétius s'avère aussi avoir été actif dans ces derniers domaines entre eux de nature si différente ³.

Il s'y ajoute, que Panétius ne considérait pas comme secondaire cet intérêt scientifique, ce désir d'apprendre et de savoir; ceci peut

¹ Nous signalons p.e. le *Περὶ μουσικῆς* de Diogène (St. V. Fr. III, Diog. 54-90) et les nombreux problèmes traités par les Stoïciens antérieurs dans le cadre de leur exposé sur la Logique, problèmes qui semblent souvent n'être que dans un rapport très éloigné avec la philosophie.

² Fragn. 74; 77.

³ Fragn. 123-136. — A. SCHMEKEL, o.c. pag. 230, note 1, veut accepter en raison de Cicéron, *De Offic.* I, 6, 19, que Panétius se serait aussi occupé des mathématiques. Nous sommes cependant d'avis que ledit texte de Cicéron n'a que de la valeur pour illustrer et n'a pas de force démonstrative concernant les intérêts réels de Panétius.

paraître du fait qu'il considérait aussi la possession de connaissances purement théoriques et se trouvant en dehors du domaine de l'éthique, comme appartenant à l'objet de la *φρόνησις*¹; d'après lui, cette dernière vertu devait faire tendre l'homme non seulement vers la connaissance de ce qui doit être connu pour une conduite raisonnable en ce qui concerne une vie moralement bonne et heureuse, mais aussi en ce qui concerne l'acquisition de science purement théorique. De la sorte Panétius a su, à l'opposé des Stoïciens antérieurs, ancrer ce domaine de l'activité scientifique humaine également dans les tendances de la nature humaine, ce qui prouve qu'il y attribuait une grande valeur.

On peut se demander quels facteurs ont amené Panétius à élargir son horizon intellectuel en ce sens, qu'il y inséra dans une grande mesure également des problèmes non-philosophiques. Involontairement on pense ici à une influence péripatéticienne. Là, où il est en effet connu que ce sont précisément les Péripatéticiens qui avaient, à côté de la pure philosophie, donné une place importante aux sciences exactes et positives, et que de l'autre côté les conceptions philosophiques de Panétius présentent indubitablement des traces péripatéticiennes², on pourrait a priori s'imaginer, qu'à cet égard aussi il a subi l'influence exercée par l'école péripatéticienne. Mais on ne pourra que très difficilement attribuer une grande valeur à cette supposition, tout argument qui pourrait la motiver nous faisant défaut: il ne s'avère nulle part que Panétius a réellement été influencé par les Péripatéticiens dans les domaines philologique, historique et géographique ou que leur exemple a causé ses recherches dans ces domaines. Aussi cela nous semble plus justifié d'attribuer l'intérêt scientifique plus large de Panétius à des qualités personnelles et subjectives que l'éducation reçue dans sa jeunesse³ cultiva et développa peut-être. Eventuellement on peut encore signaler sous ce rapport le fait que Panétius a été le seul Grec parmi les chefs de l'école stoïcienne du second siècle.

¹ Fragm. 98; 103-104. — Cfr pag. 174-176.

² Fragm. 55; 57. — Cfr pag. 77-78.

³ On peut signaler ici spécialement Cratès de Mallos (Fragm. 5; cfr pag. 7-8), tandis qu'il est fort probable que Panétius a encore eu d'autres professeurs, soit à Rhodes soit à Athènes; cfr pag. 10.

En raison de quelques données incohérentes nous pouvons quelque peu nous faire une idée de l'activité de Panétius dans le domaine de la *philologie*. C'est ainsi qu'il paraît s'être occupé de l'authenticité des œuvres de plusieurs auteurs. Il donna un catalogue des œuvres, qu'il fallait attribuer à Aristippe ¹, tandis qu'il ressort d'un renseignement donné par Diogène Laërce ² que des écrits attribués au Stoïcien Ariston, il voulait uniquement attribuer les lettres à cet auteur, mais mettait les autres sur le compte d'un Péripatéticien ultérieur du même nom. Plutarque ³ nous communique ensuite que Panétius voulait qu'on considérât l'élégie dédiée à Cimon pour le consoler de la mort de sa femme Isodique, comme un poème venant du physicien Archélaus, d'ailleurs à tort, comme le fait remarquer Plutarque. Enfin Panétius paraît avoir soumis à un examen méticuleux les dialogues que plusieurs auteurs ont consacrés à Socrate et ne considère comme authentiques que ces dialogues socratiques qui ont été composés par Platon, Xénophon, Antisthène et Eschine; il doute de ceux composés par Phédon et Euclide; quant aux autres il ne peut les accepter comme étant authentiques ⁴.

Le doute qu'avait Panétius quant à l'authenticité des dialogues de Phédon s'avère avoir occasionné un malentendu chez des auteurs subséquents. En effet, on peut déduire des données disponibles qu'un des poètes de l'*Anthologia Graeca* ⁵ et aussi les commentateurs d'Aristote, Asclepius ⁶ et Syrianus ⁷, ont confondu le nom de l'auteur Phédon avec le titre du dialogue du même nom, écrit par Platon; c'est ainsi qu'ils ont créé la légende, que Panétius aurait déclaré comme faux le Phédon de Platon, parce que ce dernier y défendrait l'immortalité de l'âme humaine, dogme rejeté par Panétius.

Parmi les philosophes subséquents cette légende à encore trouvé des adhérents, jusqu'à ce que J. ALB. FABRICIUS ⁸ attira, comme

¹ Fragm. 123.

² Fragm. 124; cfr B. N. TATAKIS, o.c. pag. 69, note 6.

³ Fragm. 125.

⁴ Fragm. 126-129.

⁵ Fragm. 128.

⁶ Fragm. 127.

⁷ Fragm. 129.

⁸ *Bibliotheca Graeca*, III, pag. 73.

premier, l'attention sur la possibilité qu'il s'agissait ici d'une confusion. Par la suite ceci a presque généralement été accepté, de sorte que nous croyons pouvoir renoncer à une plus ample argumentation ¹.

En résumant nous pouvons admettre que Panétius n'acceptait pas sans plus l'authenticité des écrits attribués aux auteurs qu'ils traitait; à cet égard aussi il se posait en critique envers les objets de ses recherches. Or, par la concision des fragments conservés il est impossible de retrouver par quel principe il se laissait guider en faisant de telles recherches.

Également en ce qui concerne les recherches *historiques* effectuées par Panétius ² nous ne possédons que des renseignements défectueux. On ne peut pas déduire des fragments disponibles plus que le fait qu'il examinait minutieusement sur leur vérité historique les biographies des philosophes traités, probablement dans le cadre de ses écrits *Περὶ τῶν αἰρέσεων* et *Περὶ Σωκράτους καὶ τῶν Σωκρατικῶν* ³.

C'est ainsi que nous possédons plusieurs renseignements d'où il ressort qu'il n'acceptait pas la bigamie que plusieurs auteurs reprochaient à Socrate ⁴, tandis qu'il paraît avoir également critiqué les détails sur la vie d'Aristide, relatés par d'autres historiens ⁵. Cependant on ne peut pas reconstruire des fragments la méthode historique utilisée par Panétius, ni sa façon d'argumenter.

Pour ce qui concerne enfin le travail de Panétius dans le domaine *géographique* nous nous trouvons très imparfaitement renseignés. En laissant hors de discussion la possibilité que Panétius ait aussi fait paraître des écrits sur ces sujets ⁶, nous savons uniquement

¹ Voir concernant cette question: F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 63; I. CHIAPPELLI, Panezio di Rodi e il suo giudizio sulla autenticità del Fedone, *Filosofia di scuole Ital.* XXVI (1882), pag. 223-242; id. Ancora sopra Panezio, *ibid.* XXX (1884), pag. 337-357; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 68.

² *Fragm.* 131-134.

³ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 230-238.

⁴ *Fragm.* 132-134.

⁵ *Fragm.* 131.

⁶ Nous avons déjà fait la remarque (pag. 37) que personnellement nous sommes d'avis que ce n'est pas motivé d'accepter ceci en raison du fait que Pline mentionne des écrits de Panétius parmi les sources qu'il a utilisées en composant ses *Naturae Historiae*.

à cet égard, qu'il a tenu les zones tropiques pour habitées ¹. On ne peut pas tirer de conclusions du *Fragm. incomplet 136*, où l'on parle de la mer qui se trouve entre les îles Lipariennes et l'Italie.

¹ *Fragm. 135*.

CHAPITRE X

LES DISCIPLES DE PANÉTIUS

Fragm. 137-163

Panétius n'était non pas seulement chef du Portique athénien, mais était aussi en contact fréquent avec plusieurs personnes de la magistrature romaine. Cette double activité se retrouve dans le fait que nous rencontrons tout aussi bien des Romains que des Grecs parmi les disciples de Panétius, qui nous sont partiellement connus de nom.

En continuant notre examen nous verrons que cette différence de nationalité coïncide avec une autre distinction qu'on peut faire parmi les disciples de Panétius. Tandis qu'en effet les Grecs qui se trouvaient parmi eux, s'avèrent être en majeure partie des philosophes de profession, qui ont élaboré les principes philosophiques de Panétius et qui ont développé sa doctrine, les disciples romains sont par contre des hommes politiques, des hommes de la pratique, qui se sont bien appropriés la mentalité et les idées de leur maître, mais qui n'ont exercé aucune influence sur le développement théorique de sa philosophie. Aussi si l'on veut se former une image de l'influence exercée par Panétius sur ses élèves, il faudra partir de cette distinction fondamentale: quant aux disciples romains il faudra se demander quelle a été l'influence exercée par Panétius sur leur conviction pratique et sur leurs mœurs, tandis qu'il faudra se demander à l'égard des Grecs, de quelle façon ils ont élaboré les principes philosophiques de Panétius et ont contribué au développement de sa doctrine. Ainsi ce dernier chapitre de notre étude comprend deux paragraphes, où nous traiterons respectivement l'influence exercée par Panétius sur ses disciples romains et grecs.

§ 1 — *Panétius et ses disciples romains*

Fragm. 137-147=35

Il s'avère des textes conservés, qu'on peut considérer avec certitude les Romains suivants comme ayant appartenu aux disciples de Panétius: Q. AELIUS TUBERO¹, P. CORNELIUS SCIPIO AEMILIANUS², C. FANNIUS³, C. LAELIUS SAPIENS⁴, Q. MUCIUS SCAEVOLA⁵ et P. RUTILIUS RUFUS⁶; ils appartiennent tous au cercle connu que Scipion réunissait autour de lui et où, à côté de Polybe, Panétius était le maître vénéré⁷.

Quoiqu'on ne puisse rien déduire des données disponibles, il reste naturellement possible que Panétius ait aussi été en contact avec d'autres personnages du monde romain⁸, qui ne faisaient pas partie de ce cercle. Mais vu l'état actuel des choses, il faudra ramener l'examen de l'influence exercée par Panétius sur ses disciples à la question de savoir, quel a été le rôle joué par Panétius dans le cercle de Scipion et quels ont été les éléments de science et de culture qu'il y a apportés. Pour répondre à cette question, il sera indispensable d'analyser la mentalité qui régnait dans le cercle des amis de Scipion.

Sous ce rapport on a voulu constater une triple tendance dans l'histoire de l'esprit romain du second siècle avant J. C.⁹. En premier lieu il y avait la tendance conservatrice exclusivement romaine, qui sous la direction de Caton voulait maintenir rigoureusement les

¹ Frasm. 137-139=47.

² Frasm. 8=60-20.

³ Frasm. 140.

⁴ Frasm. 141-143=18.

⁵ Frasm. 144=155-145.

⁶ Frasm. 146-147=35. — En raison du Frasm. 165 on peut peut-être compter dans une certaine mesure le poète satirique C. Lucilius parmi les élèves de Panétius; il est, en effet, possible que l'aversion, traitée ici, que Panétius éprouvait envers Lucilius ne datât que de plus tard. — Il est incertain si l'on peut aussi considérer M. Vigellius comme ayant été un disciple de Panétius.

⁷ Cfr pag. 10-11.

⁸ A côté de cela il faut naturellement tenir compte de l'influence exercée par les écrits de Panétius, surtout par son *Περὶ τοῦ καθήκοντος*, écrit ± l'an 140.

⁹ I. HEINEMANN, *Humanitas*, art. dans R.E. Suppl. V, col. 282-310; B. N. TATAKIS o.c. pag. 11.

habitudes et les traditions ancien-romaines et s'opposait fortement contre toute influence grecque et contre toute importation d'éléments de civilisation grecs. En face de ceux-ci se trouvait un groupe de jeunes qui dans une mentalité sentant plus ou moins le snobisme raffolaient de tout ce qui était grec, abandonnaient les anciennes coutumes romaines et essayaient dans tous leurs faits et gestes d'imiter les mœurs grecques, ce qui leur avait valu l'épithète „*graeculi*”. Entre ces deux tendances extrêmes nous trouvons Scipion et les siens: ils veulent, tout en maintenant les anciennes traditions et le *mos maiorum* strictement romain, s'assimiler les éléments de la civilisation du monde grec y compatibles; leur civilisation réunit la „*gravitas*” et la „*severitas*” de la magistrature romaine avec les principales expressions de la civilisation grecque. Il s'ensuit que la mentalité, rencontrée dans le cercle de Scipion, n'est pas complètement définie par l'épithète „*grécophile*”: la *graecitas* seule n'est pas l'élément essentiel de leur conception de la civilisation. Cependant d'un autre côté on ne peut pas non plus considérer la „*romanitas*” comme l'unique élément essentiel. De l'influence réciproque exercée par ces deux éléments naît un nouvel idéal de civilisation, une nouvelle mentalité que R. REITZENSTEIN¹, à l'instar de Cicéron et de Varron, a désignée sous le nom de „*humanitas*”.

En effet, il semble que ce terme rend le mieux l'idéal que se formaient Scipion et ses amis. En vérité, il s'avère des textes disponibles qu'à l'aide d'éléments de culture grecs et romains, ils voulaient activer toutes ces qualités et toutes ces forces qui sont propres à l'homme comme tel et qui le caractérisent comme tel. Ce n'était pas ce qui était propre à la nation, soit grecque, soit romaine, qui était décisif pour le contenu de leur idéal de civilisation, mais les qualités et les appétits individuellement différenciés de la nature humaine comme telle. Leur tendance n'était pas d'être en premier lieu Romain ou Grec, mais avant tout d'être complètement homme².

¹ Werden und Wesen der Humanität im Alterum, Strassburg 1907, pag. 4.

² Pour une argumentation détaillée nous renvoyons à R. REITZENSTEIN, o.c. pag. 4-7; R. HARDER, Die Einbürgerung der Philosophie in Rom, Die Antike V (1929), pag. 291-316 et à l'article, déjà cité, d'I. HEINEMANN, R.E. Suppl. V, col. 282-310.

Mais d'un autre côté, on ne doit pas comprendre ceci dans le sens d'un idéal abstrait, fondé uniquement sur des qualités généralement humaines — un idéal abstrait était loin d'être conforme à l'esprit romain! — on voulait être homme ayant des qualités très spéciales qui sont de nature propres à chacun et dans des circonstances très déterminées de temps, de nationalité, de fonction, de position où tout homme est placé.

Par une analyse plus détaillée de la signification qu'on attribuait au terme *humanitas* et de la mentalité qui régnait dans le cercle de Scipion, on peut déterminer les éléments qui sont renfermés dans cet idéal gréco-romain de la civilisation. — Ce qui frappe le plus est peut-être un facteur dominant très intellectualiste: en raison de l'intérêt pour la philosophie et la science, bien qu'orientées sur la pratique, présent chez presque tous les personnages du cercle de Scipion, on peut accepter qu'on s'efforçait à atteindre une culture d'esprit intensive et aussi large que possible dans le sens de la *παίδεια* grecque ¹.

Avec ceci le dernier mot n'est pas dit, car à côté de cette tendance intellectualiste nous trouvons dans l'idéal que Scipion et les siens avaient de la civilisation, des éléments moraux et esthétiques fortement développés ², tandis que des facteurs sociaux, des relations basées sur la bienveillance d'homme à homme auront également à jouer un rôle ³.

Nous revenons à Panétius.

Il s'avère des exposés donnés dans des chapitres antérieurs que les éléments énumérés se retrouvent précisément dans une forte mesure dans la doctrine enseignée par Panétius. D'abord on peut, en effet, dire généralement que Panétius a élevé la *humanitas* au point d'en faire l'idée centrale de son éthique, sans d'ailleurs se servir du terme lui-même ⁴: d'après lui, la nature humaine avec

¹ Le désir d'avoir de la connaissance théorique et de la culture intellectuelle était très grand dans le cercle de Scipion; cfr *Fragm.* 146; Augustin, *De Civit. Dei*, IV, 27; l'introduction du *De Republica* de Cicéron peut également nous apprendre quelque chose à ce sujet.

² Également d'après l'opinion romaine la *humanitas* est le contraire de tout ce qui est ignoble, laid, honteux; elle montre une forte analogie avec les conceptions grecques du *πρέπον* et du *καλόν*.

³ Voir pour tout ceci I. HEINEMANN, *o.c.* col. 283-284.

⁴ R. REITZENSTEIN, *o.c.* pag. 4, a démontré qu'il s'agit ici d'une idée romaine et non pas d'une idée grecque.

ses propres forces et ses appétits est normative pour les faits et gestes de l'homme; il posait comme idéal moral d'intensifier pleinement et complètement toutes les tendances et tous les appétits qui sont présents dans la nature humaine ¹.

On pourrait faire la remarque que cet idéal, dans cette formule plus ou moins vague, était dans une certaine mesure vivante dans tous les systèmes moraux, qui doivent leur origine à l'esprit grec; pour cette raison l'idée romaine de la *humanitas* ne proviendrait pas nécessairement de Panétius. — Quoique nous concédions que plusieurs systèmes mettent la norme pour les actions humaines dans la nature de l'homme et par là même connaissent dans une certaine mesure l'idée de la *humanitas*, nous croyons quand même pouvoir signaler quelques éléments, qui paraissent occuper une place importante dans la philosophie enseignée par Panétius, mais qui ne sont pas ou presque pas présents dans les systèmes de ses prédécesseurs. Là où ce sont précisément ces éléments qui paraissent avoir été présents dans l'idéal qu'avaient Scipion et les siens, cela devient, d'après nous, fort acceptable, qu'il faut considérer Panétius comme le père spirituel de cet idéal de la civilisation.

En premier lieu il faut attirer l'attention sur la tendance *individualiste*, que nous avons constatée dans l'éthique de Panétius ². Nous avons signalé que dans les systèmes moraux construits avant Panétius, on considérait la nature humaine presque uniquement d'après son aspect spécifique; on ne tenait presque pas compte de la nature individuelle ni des qualités individuelles — sous ceci on comprenait aussi la nationalité, la fonction et la position — phénomène encore favorisé par le fait qu'on aimait considérer la φύσις humaine comme une partie du cosmos universel ou de l'état. Panétius par contre a le plus accentué la nature individuelle et les circonstances individuelles où chaque homme se trouve, et a donné de la sorte une couleur plus personnelle et par là une plus grande vitalité aux tendances morales de l'homme. Nous trouvons cependant cette détermination plus concrète de l'idéal moral, contraire aux anciens systèmes grecs, également dans la conception de la *humanitas*, telle qu'elle existait dans le cercle des disciples romains de Panétius.

¹ pag. 140-142; 166-171.

² pag. 140-142.

Un second élément d'où peut paraître la forte analogie qui existe entre les idées de Panétius et l'idéal que le cercle de Scipion avait de la civilisation, est la façon plus *universelle* de considérer la nature humaine. Tandis qu'en effet chez la plupart des philosophes grecs l'éthique était presque entièrement basée sur la connaissance, le savoir, Panétius n'a pas seulement soumis à son idéal moral la connaissance, mais *toutes* les forces et les appétits de la φύσις humaine: d'après son idée, la vertu n'était plus exclusivement ou pour la majeure partie un savoir; il y a aussi incorporé les facteurs de la volonté et l'élément de l'exercice¹. Nous trouvons que ce renforcement de l'élément de la volonté a été repris, d'ailleurs entièrement d'accord avec la mentalité romaine, dans l'idée que Scipion et les siens avaient de la humanitas².

De ces analogies générales peut déjà paraître que Panétius doit avoir exercé une grande influence sur la formation de l'idéal gréco-romain de la humanitas. On peut trouver une confirmation plus précise dans le fait, que les éléments esthétiques et sociaux, traités plus haut, sont également présents dans la doctrine enseignée par Panétius: sa doctrine sur le πρέπον et son développement social de l'idée de la δικαιοσύνη nous le disent clairement.

Nous croyons pouvoir conclure de tout ceci, que Panétius a laissé à ses disciples romains un idéal de la civilisation, où l'on peut considérer la conception de la humanitas comme l'idée centrale. Ainsi ne pouvons nous pas donner raison à I. HEINEMANN quand il prétend: „Will man also Panaitios den Vater des römischen Humanitas-Ideals nennen, so ist das nicht unrichtig, nur ist der Apfel vom Stamme ziemlich weit weggefallen”³. D'après notre opinion, on peut accepter en raison des analogies traitées qu'il faut considérer l'idéal que Scipion et ses amis se faisaient de la humanitas comme la reproduction fidèle des idées de Panétius. Cette même opinion nous la trouvons défendue dans une étude de JOHANNA SCHMIDT⁴, étude que nous n'avons pas pu nous procurer, mais dont nous avons pu déduire la tendance d'un exposé détaillé donné par A. HENDERICKX⁵.

¹ pag. 166-171.

² Fragm. 12.

³ o.c. col. 303. — K. KERENYI, Apollon (art. Humanismus und Hellenismus), A'dam 1941, pag. 255-276, semble être de la même opinion.

⁴ Ethos, Beiträge zum antiken Wertempfinden, Leipzig 1941, pag. 80-81.

⁵ Tijdschr. voor Philosophie, IV (1942), pag. 627-629.

§ 2 — *Panétius et ses disciples grecs*

Fragm. 148-161

Contrairement à ses disciples romains, les disciples grecs de Panétius s'avèrent, comme nous l'avons déjà dit, être en majeure partie des philosophes de profession ¹; pour cette raison on peut accepter a priori qu'ils n'aient non seulement repris et éventuellement transmis la mentalité de Panétius, mais auront aussi plus ou moins développé et élaboré dans leurs systèmes les principes philosophiques de ce dernier. Cependant si l'on se demande à *quelle mesure* leur point de vue philosophique a subi l'influence exercée par Panétius, on ne pourra souvent que donner très difficilement une réponse. Il est vrai qu'un assez grand nombre de noms de disciples grecs de Panétius nous est connu — les fragments nomment Apollodore d'Athènes ², Apollonius de Nysa ³, Dardanus d'Athènes ⁴, Démétrius de Bithynie ⁵, Hécaton de Rhodes ⁶, Mnésarque d'Athènes ⁷, Platon de Rhodes ⁸, Posidonius d'Apamée ⁹ et un certain Stratoclès ¹⁰ — mais on ne nous a transmis que fort peu, en plusieurs cas même rien, du contenu ou de la tendance de leur doctrine. Aussi ce ne sont que Hécaton, Mnésarque et Posidonius qui entrent en ligne de compte pour servir à examiner l'influence exercée par Panétius sur les systèmes de ses disciples; en effet, nous possédons de ces philosophes un nombre suffisant de fragments, qui nous permettent de nous faire, en une certaine

¹ Concernant Apollonius de Nysa, Dardanus d'Athènes, Hécaton de Rhodes, Mnésarque d'Athènes, Platon de Rhodes et Posidonius d'Apamée on nous confirme formellement ceci dans des textes antiques. Pour ce qui concerne Demetrius de Bithynie et Stratoclès les données disponibles n'offrent pas de certitude, tandis qu'on dit d'Apollodore d'Athènes qu'il a été, pour le moins en premier lieu, grammairien. Il est douteux que Scylax de Halicarnasse, que nous connaissons comme astronome et politicien (Fragm. 163=74), puisse être considéré comme un disciple de Panétius.

² Frasm. 148-149.

³ Frasm. 150.

⁴ Frasm. 151-152.

⁵ Frasm. 153.

⁶ Frasm. 154.

⁷ Frasm. 155-156=152.

⁸ Frasm. 157.

⁹ Frasm. 158-160=35.

¹⁰ Frasm. 161.

mesure, une idée de leur philosophie, quoiqu'ici aussi nous rencontrons de nombreux points d'interrogation et de nombreuses lacunes.

Cependant il se présente ici une difficulté pratique. Si l'on veut déterminer exactement et pleinement l'influence que Panétius exerçait sur ses disciples, il faudra nécessairement soumettre également les systèmes de ceux-ci à une analyse profonde. Dans le cadre de notre étude sur Panétius ceci n'est pas bien possible. Pour des raisons pratiques il faudra donc nous contenter de quelques remarques succinctes d'où paraît en grands traits de quelle façon les disciples de Panétius ont, chacun de son côté, développé les principes enseignés par leur maître.

Pour commencer nous traitons *Hécaton de Rhodes*. Il n'y a que des fragments moraux qui ont été conservés de lui¹; on ne peut pas retrouver s'il s'intéressait aussi à d'autres traités de la philosophie; on connaît cependant de lui un traité de l'histoire de la philosophie². Pour autant qu'on peut reconstruire son éthique des textes disponibles, il s'avère que Hécaton, tout comme Panétius, est resté en majeure partie fidèle aux principes anciens-stoïciens; en quelques points il est peut-être encore plus orthodoxe que ce dernier; ainsi p.e. là où il accepte de nouveau sans réserve l'αὐτάρκεια de l'ἀρετή³ et ne reprend pas le point de vue plus large auquel se plaçait Panétius⁴.

Dans l'élaboration de sa doctrine des vertus cependant, Hécaton semble continuer à construire sur des principes panétiens. — Comme Panétius ne définissait plus la vertu comme une simple connaissance, mais insérait aussi des éléments d'appétits dans sa définition de la vertu, le dogme ancien-stoïcien de la possibilité d'*apprendre* l'ἀρετή a été supprimé: à côté de la faculté d'*apprendre* la vertu, Panétius avait donné dans son éthique une large place à l'*exercice*⁵. Or, nous trouvons dans les fragments de Hécaton que ce dernier proclame de nouveau formellement et sans restriction la possibilité d'*apprendre* la vertu⁶; au premier abord on pourrait donc accepter ici un retour vers le point de vue ancien-stoïcien. — On peut

¹ H. N. FOWLER, o.c. pag. 48-63.

² Diog. Laërce, VI, 4; VI, 32; VI, 95; VII, 26; VII, 176.

³ Fragm. V. (Fowler).

⁴ Cfr pag. 154. Fragm. 110.

⁵ Cicéron, De Offic. I, 18, 59-60; cfr pag. 170.

⁶ Fragm. II (Fowler).

cependant déduire d'autres fragments, qu'à côté de l'ἀρετή qu'il définissait comme un savoir et qu'il estimait pour cette raison apte à être apprise, Hécaton a accepté un nombre d'ἀρεταὶ ἀθεωρητικοί; d'après lui, celles-ci étaient analogues aux τεχναὶ et devaient pour cette raison être acquises par l'exercice¹. Quoique nous ayons l'impression qu'on n'a pas pu élucider complètement cette question, nous oserions formuler la supposition que Hécaton s'avance ici plus loin sur la voie prise par Panétius: tout comme ce dernier il donne une place dans son éthique aux deux éléments, à l'enseignement et à l'exercice, mais d'après son opinion tous les deux n'avaient pas à remplir de tâche envers l'ἀρετή dans un sens strict.

En effet, on ne pouvait acquérir celle-ci qu'en l'apprenant: l'exercice jouait un rôle, quand il s'agissait des ἀρεταὶ ἀθεωρητικοί. — Il s'avère de ceci, d'après nous, que d'un côté Hécaton suivait Panétius en attribuant aussi de la valeur à l'élément de l'exercice; mais d'un autre côté il s'avançait plus loin que Panétius; en n'insérant plus dans la conception de l'ἀρετή en un sens strict le facteur nommé en dernier lieu avec les éléments d'appétits y correspondants, il y attribuait une place indépendante dans son système moral à côté de l'ἀρετή définie comme un savoir. Il faudra encore un examen plus précis, pour savoir de quelle façon Hécaton à son tour a mis enfin cette scission d'accord avec sa doctrine sur l'auto-suffisance de la vertu.

Par des communications éparses nous connaissons de *Mnésarque d'Athènes* aussi d'autres données que des thèses exclusivement morales. Son anthropologie présente quelque analogie avec celle de Panétius: c'est ainsi que nous trouvons chez lui une application rigoureuse et conséquente de la distinction entre φύσις et ψυχὴ acceptée par Panétius. A cet égard il s'avance quand même plus loin que son maître et en vient, dans une suite d'idées de couleur très aristotélicienne, à une distinction entre une partie sensible et une partie intellectuelle dans l'homme. La tendance dualiste, constatée dans la philosophie de Panétius², paraît s'être infiltrée chez Mnésarque³.

Même après les études synthétiques, faites par K. REIN-

¹ Fragm. I et IV (Fowler).

² pag. 101—102.

³ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 296—297

HARDT ¹ et I. HEINEMANN ², beaucoup de choses dans la philosophie enseignée par *Posidonius d'Apamée* nous sont restées obscures; il faudra encore faire beaucoup de travail analytique, avant qu'on soit éclairci à ce sujet. — En général on peut dire que la philosophie enseignée par Posidonius est caractérisée aussi bien par des tendances conservatrices que par des tendances éclectiques. Nous constatons dans plusieurs questions un retour vers les principes des anciens Stoïciens, mais à côté de cela une reprise de toutes sortes d'éléments de la plus diverse provenance. Comme il s'avère aussi dépendre en une forte mesure d'influences orientales, sa philosophie a une tout autre tendance que la philosophie encore entièrement grecque enseignée par Panétius. Aussi nous sommes d'avis que la différence qui existe entre les deux philosophes est plus grande qu'on ne l'accepte généralement. On constate peu d'analogies entre la doctrine de Posidonius et celle enseignée par Panétius.

Sous ce rapport il est significatif que Posidonius abandonne de nouveau toutes les conceptions spécifiquement panétiennes sur l'ἐκπύρωσις, la divination, la mortalité de l'âme humaine etc.: il revenait au point de vue ancien-stoïcien. Seules les tendances dualistes s'infiltrèrent plus fortement chez lui aussi, mais en partie sous l'influence des religions et des mystères orientaux.

En passant l'ensemble en revue, on ne peut échapper à l'impression que dans l'histoire de la philosophie grecque après Panétius de nouveaux éléments et de nouvelles influences sont en action qui dirigent dans une autre voie les pensées philosophiques. La période purement grecque semble appartenir au passé. — Tenant compte de ce fait on ne s'étonnera pas que l'influence exercée par Panétius dans des questions théoriques de la philosophie n'ait pas été si grande qu'on n'aurait pu s'y attendre. D'après notre opinion, le grand mérite de Panétius se trouve surtout dans le fait, qu'il a su former une conception de la vie basée sur une conviction philosophique et qu'il a su la transmettre à ses disciples.

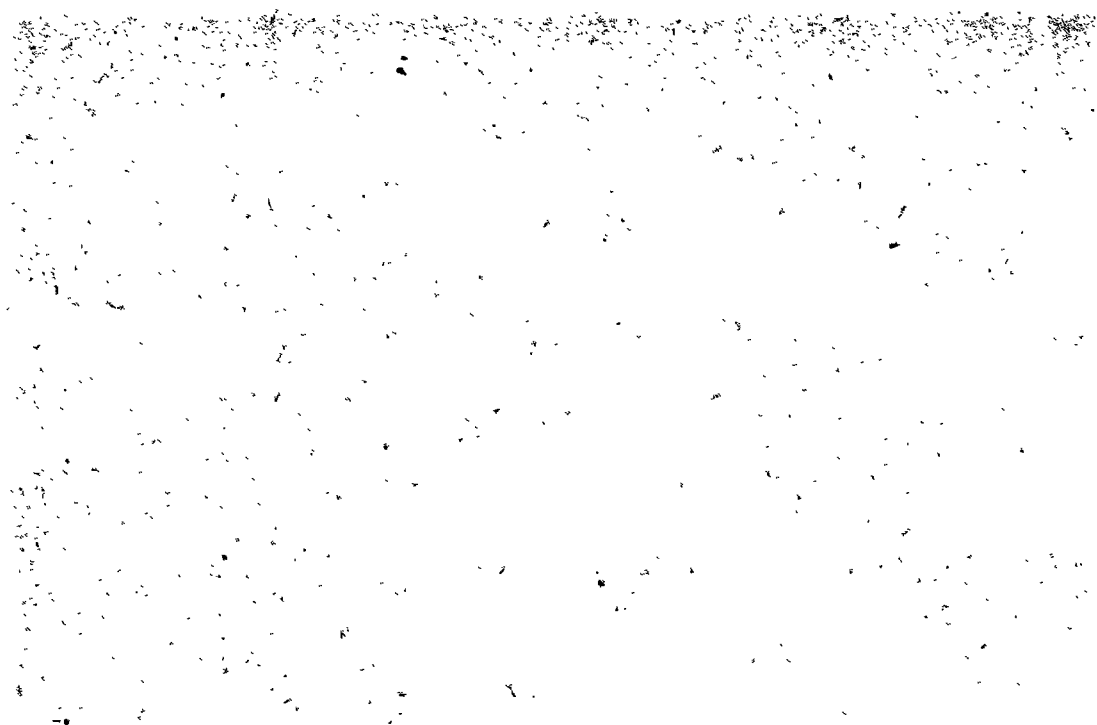
¹ Poseidonios et Kosmos und Sympathie.

² Poseidonios' metaphysische Schriften.

DEUXIÈME PARTIE

REMARQUES SUR LA COLLECTION DE FRAGMENTS

,



Depuis longtemps déjà cela appartient aux desiderata justifiés de ceux qui s'occupent de la philosophie des anciens, de posséder, concernant Panétius de Rhodes, une collection de toutes les données qu'on peut trouver dans les littératures grecque et latine¹. Car sans compter que le *texte* de la collection de fragments que nous devons à H. N. FOWLER², est devenu suranné pour la plus grande partie, celui-ci est en outre fort incomplet; une défectuosité qui est la suite de l'intention que H. N. FOWLER avait en composant sa collection.

En effet, la préface³ nous apprend qu'il envisageait de former une collection de tout ce qu'on pouvait encore retrouver des *écrits* de Panétius. Des détails sur sa vie, des communications qui pourraient mieux nous renseigner sur sa personne et peut-être indirectement sur sa doctrine, ne formaient pas l'objet des recherches de H. N. FOWLER. Il ne recherchait que ce qu'on trouvait dans la littérature antique comme citations, comme pensées ou comme thèses provenant des œuvres de Panétius et rendues plus ou moins librement. Aussi dans la collection de H. N. FOWLER l'ordre de succession des fragments est déterminé par la question: à quel écrit tel ou tel fragment doit-il ou peut-il avoir appartenu? Il en résulte qu'il nous est impossible de nous former une idée complète de Panétius par la collection recueillie par H. N. FOWLER. Aussi pour composer une nouvelle collection, il nous semblait souhaitable de partir du point de vue qu'il fallait tâcher d'abord qu'elle soit complète et qu'il ne nous était pas permis de nous imposer des restrictions et d'en exclure certains domaines: notre intention devait être de réunir *tous les témoignages* de la littérature ancienne, qui nous disent quelque chose, n'importe quoi, de Panétius.

Le premier critère pour une telle recherche est naturellement le *nom* du philosophe lui-même. Notre première tâche devait donc

¹ F. SUSEMIHL, o.c. pag. 63, note 12; F. UEBERWEG - K. PRAECHTER, o.c. pag. 476; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 43.

² H. N. FOWLER, *Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta*, Bonnae 1885.

³ pag. 1.

consister dans le rassemblement de tous les endroits où Panétius de Rhodes est cité. Ceci n'a pas suscité de difficultés, à part que, dans quelques cas sporadiques ¹, il fallait chercher des arguments pour prouver que c'était en effet le philosophe de Rhodes qui était cité en cet endroit.

En faisant ces recherches nous avons trouvé des témoignages, dans lesquels on communiquait qu'un certain auteur se servait des écrits de Panétius comme source de son œuvre. Nous pensons ici p.e. au *De Officiis* de Cicéron, dont le premier et le second livres sont une adaptation du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius ². La difficulté se présentait, comment fallait-il insérer cette donnée dans notre collection? Il est impossible de donner dans une collection de fragments une réimpression des deux premiers livres du *De Officiis* de Cicéron; c'est pourquoi nous avons dû nous contenter, surtout pour des raisons pratiques, d'une insertion partielle: nous n'avons introduit que ces textes de la partie panétienne, qui semblaient indispensables pour connaître la doctrine de Panétius.

Dans la suite des années on a posé, à l'égard de plusieurs écrits, la question de savoir, si peut-être on y avait inséré des éléments panétiens, sans que cela nous soit formellement confirmé quelque part. — Nous avons fait subir à ces écrits aussi un examen méticuleux. Mais souvent nous n'avons pas pu retrouver *avec certitude*, si une certaine œuvre dépend directement, oui ou non, de Panétius, de sorte que, dans la majorité des cas, nous étions obligés de nous contenter de signaler seulement une dépendance plus ou moins grande. Là cependant où il s'avérait possible de déterminer avec certitude ou en frisant la certitude, qu'un certain passage remonte à Panétius, nous l'avons inséré.

D'autres facteurs encore rendaient difficile la détermination de ces derniers fragments. En effet, il fallait envisager la possibilité que les thèses et les exposés de Panétius avaient reçu une couleur spéciale, due à une adaptation ultérieure, et qu'en outre ils étaient mêlés de beaucoup d'idées personnelles de l'auteur subséquent. Il sembla parfois difficile de séparer le bon grain de Panétius d'avec

¹ Surtout dans les inscriptions, où l'on cite un certain Panétius.

² *Fragm.* 34-35; 41-43.

tous les éléments qui y étaient mélangés, de façon qu'une insertion ne paraissait pas toujours justifiée.

Même si en cette question nous pouvons nous mettre au point de vue de p.e. F. JACOBY ¹, d'après l'opinion duquel une collection de fragments n'a pas besoin d'être nécessairement une reproduction des sources, dont se servaient des auteurs subséquents, de sorte qu'il n'est pas nécessaire de retrouver dans une pareille collection une analyse des sources, nous continuons à le considérer comme une défectuosité, de ne pas pouvoir insérer p.e. des livres du *De Officiis* beaucoup plus que les endroits, où le nom de Panétius est cité et quelques passages d'une plus grande importance.

Comme on comprendra, ce dont nous parlons ici est relatif à des restes éventuels des *écrits* de Panétius ou à leurs traces, qu'on peut retrouver chez d'autres auteurs. — Cependant plusieurs fois une autre difficulté se présenta à l'égard des textes qui contiennent des *détails sur la vie* de notre philosophe ou des communications concernant sa personne.

On rencontrait des endroits qui, vu l'entourage où on les trouvait, auraient pu se rapporter à Panétius, mais on ne possédait aucune certitude, son nom n'ayant pas été cité ou n'étant plus présent à cause de la mutilation des restes trouvés. Insérer sans plus de tels endroits ne nous semble pas justifié. Il faut d'abord qu'on cherche des raisons pour rendre admissible et presque certain que le passage en question donne en effet une communication concernant Panétius, donc des raisons au moyen desquelles on peut justifier une insertion.

Souvent nous n'y réussissions pas complètement, de sorte qu'il fallait insérer lesdits fragments parmi les fragments douteux. Mais quelquefois on a pu en retrouver la justification par le fait que dans un autre texte, à peu près équivalent au premier, on rencontrait le nom du philosophe; ceci pouvait donc être allégué pour confirmer le premier texte.

De cette façon nous croyons avoir pu composer une collection aussi complète que possible. La plus grande partie des témoignages traite certainement de Panétius ou contient avec certitude des éléments de ses écrits. Nous avons numéroté ces fragments, certains

¹ F. G. H. I, pag. VI.

ou presque certains, dans toute la collection, sans tenir compte de la division en chapitres dont nous parlerons encore.

Il nous restait cependant à insérer un certain nombre de témoignages douteux. Nous avons cru d'abord devoir classer ceux-ci dans une partie spéciale. Mais en les examinant de plus près, nous avons constaté que la plupart de ces fragments douteux nous fournissent des données, qui par leur contenu correspondent ou sont en rapport avec un des fragments certains. En ce cas nous avons préféré de classer ces fragments douteux à côté des fragments certains correspondants; il portent alors le même numéro, avec l'adjonction de *a*), *b*) etc. — De cette façon l'emploi des données des fragments douteux était rendu le plus facile, tandis que; d'après nous, cette manière de procéder aidait aussi fortement à la disposition claire du matériel.

Nous en venons à la rédaction critique des fragments insérés. — Comme, en présence de données si disparates, il est impossible de donner séparément une critique spéciale pour chaque texte, nous avons emprunté les textes, aussi bien que l'appareil critique, à la dernière édition critique de l'auteur où le fragment en question a été trouvé. Comme il existe une bonne édition critique de presque tous les auteurs qui entrent en ligne de compte, nous croyons avoir pu donner un texte pleinement justifié. Cela reste une lacune qu'on n'a pas encore donné d'édition critique de quelques auteurs, de sorte que nous étions réduits à consulter des textes plus ou moins sûrs.

Nous faisons suivre ci-dessous une énumération des éditions de textes que nous avons consultés:

- AMBROSIUS, *De Officiis ministrorum*, ed. G. KRABINGER, Tubingen 1857.
 ANONYMUS, *Isagoge*, ed. E. MAASS, *Commentariorum in Aratum Reliquiae*, Berolini 1898.
 ANTHOLOGIA PALATINA, ed. H. STADTMUELLER, Lipsiae 1906.
 SCHOLIA IN ARISTOPHANIS *RANAS* ed. FR. DUEBNER, Parisiis 1843.
 ARNOBIUS, *Adversus Nationes*, ed. A. REIFFERSCHIED, C.S.E.L. IV, Vindobonae 1875.
 ASCLEPIUS, *In Aristotelis Metaphysicorum libros A-Z Commentaria*, ed. M. HAYDUCK, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, VI, 2, Berolini 1888.
 ATHENAEUS, *Dipnosophistarum libri XV*, ed. G. KAIBEL, Lipsiae 1923.
 CICERO, Pour autant qu'elle a paru, nous suivions l'édition „*Scripta quae manserunt omnia*”, Lipsiae 1918—

In speciali:

- Brutus, ed. P. REIS, Lipsiae 1934.
 De Oratore, ed. G. FRIEDRICH, Lipsiae 1931.
 De Divinatione, ed. O. PLASBERG - W. AX, Lipsiae 1938.
 De Finibus Bonorum et Malorum, ed. TH. SCHICHE, Lipsiae 1915.
 Lucullus, ed. O. PLASBERG, Lipsiae 1922.
 De Natura Deorum, ed. O. PLASBERG - W. AX, Lipsiae 1933.
 De Officiis, ed. C. ATZERT, Lipsiae 1932.
 De Republica, ed. K. ZIEGLER, Lipsiae 1929.
 Tusculanae Disputationes, ed. M. POHLENZ, Lipsiae 1918.
 Pour les autres écrits de Cicéron nous suivions:
 Oratio pro Murena, ed. A. C. CLARK, Oxonii 1908.
 De Legibus, ed. I. VAHLEN, Lipsiae 1883.
 Epist. ad Atticum, ed. L. C. PURSER, Oxonii s.d.
 CLEMENS ALEXANDRINUS, Stromateis, ed. O. STAEHLIN, G.C.S. Clemens II, Lipsiae 1906.
 DIOGENES LAERTIUS, ed. G. COBET, Parisiis 1862.
 EPITOME DIOGENIS LAERTII, ed. V. ROSE, Hermes I (1866).
 ELIAS, In categ. Aristotelis, ed. A. BUSSE, Commentaria in Aristotelem Graeca, XVIII, 1, Berolini 1900.
 EPIPHANIUS, De Fide, ed. K. HOLL, G.C.S. Epiphanius III, Lipsiae 1933.
 EUSTATHIUS, Commentarii ad Homeri Odysseam, Lipsiae 1825.
 GELLIUS, Noctes Atticae, ed. C. HOSIUS, Lipsiae 1937.
 HORATIUS, Odes, ed. F. PLESSIS - E. GALLETIER, Paris 1924.
 LACTANTIUS, Institutiones Divinae, ed. S. BRANDT - G. LAUBMANN, C.S.E.L. XIX, Vindobonae 1890.
 LYDUS, De mensibus, ed. R. WUENSCH, Lipsiae 1898.
 MICHAEL APOSTOLIUS, ed. E. L. LEUTSCH, Corpus Paroemiogr. Graecorum II, Göttingen 1851.
 NEMESIUS, De hominis natura, ed. C. MATTHAEI, Halae Magdeburg 1802.
 PHILO, De Aeternitate Mundi, ed. L. COHN - S. REITER, VI, Berolini 1915.
 PLINIUS, Naturae Historiae, ed. C. MAYHOFF, Lipsiae 1892-1909.
 PLUTARCHUS, Moralia, ed. C. HUBERT e.a. Lipsiae 1925-
 Pour autant qu'ils n'ont pas encore paru: ed. G. BERNARDAKIS, Lipsiae 1888-1896.
 Vitae, ed. C. LINDSKOG - K. ZIEGLER, Lipsiae 1914-1926.
 POMPONIUS PORPHYRIUS, Commentum in Horatium Flaccum, ed. A. HOLDER, ad Aeni Pontem 1894.
 PROCLUS DIADOCHUS, In Platonis Timaeum, ed. F. DIEHL, Lipsiae 1903-1906.
 RUFINUS, Commentaria in metra Terentiana, ed. H. KEIL, Grammatici Latini VI, Lipsiae 1923.
 SENECA, Epistolae Morales ad Lucilium, ed. A. BELTRAMI, Roma 1931.
 Quaestiones Naturales, ed. P. OLTRAMARE, Paris 1929.
 SEXTUS EMPIRICUS, Adv. Dogmaticos, ed. H. MUTSCHMANN, Lipsiae 1914.

- STOBAEUS, *Eclogae*, ed. C. WACHSMUTH - O. HENSE, Berolini 1884-1923.
 STRABO, *Geographia*, ed. A. MEINEKE, Lipsiae 1915-1925.
 SUIDAS, *Lexicon*, ed. ADA ADLER, Lipsiae 1928-1938.
 SYMMACHUS, *Laudatio in Gratianum Aug.*, ed. O. SEECK, M.G.H. (A. Ant.) VI, Berolini 1883.
 Epistulae, ed. O. SEECK, *ibid.*
 TERTULLIANUS, *De Anima*, ed. A. REIFFERSCHIED - G. WISSOWA, C.S.E.L. XX, Vindobonae 1890.
 THEMISTIUS, *Orationes*, ed. G. DINDORF, Lipsiae 1832.
 VELLEIUS PATERCULUS, *Historia*, ed. R. ELLIS, Oxonii 1898.
 Pour les Inscriptions nous avons consulté:
 CORPUS INSCRIPTIONUM GRAECARUM II, 2, Berolini 1890.
 G. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum II^a*, Lipsiae 1917.
 Des éditions de Papyrus entrant en ligne de compte:
 STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, ed. D. COMPARETTI, *Rivista di Filologia*, III (1875). Le texte des col. 56 (Fragm. 4b) et 60 (Fragm. 31) a été emprunté à l'édition de W. CROENERT, *Sitz. Ber. Berl. Akad.* 1904, pag. 476-478.

Enfin il nous reste encore quelques remarques à faire concernant *l'ordre des fragments*. — D'abord nous avions l'intention d'appliquer dans notre édition la classification en fragments dits A et B, proposée par H. DIELS¹. En effet, cette façon de grouper a prouvé son utilité et il importerait d'atteindre une certaine uniformité dans les diverses collections de fragments. En examinant cependant de plus près le matériel disponible, la composition d'un groupe de fragments B (= textes dus à Panétius) ne semblait pas possible. Parce que tout ce que nous possédons de Panétius nous est parvenu soit comme une adaptation libre, soit dans une traduction latine, nous ne pouvons pas parler de fragments B, tel que le fait H. DIELS. — Nous avons donc dû renoncer à notre projet initial.

Pour donner au matériel très disparate une disposition quelque peu claire, nous avons classé les fragments dans un certain nombre de chapitres; d'après leur contenu, nous faisons entrer les textes dans un certain chapitre. Or, cette méthode amena une difficulté. En effet, on trouvait plusieurs textes qui, d'après le procédé choisi, devaient trouver une place dans plusieurs chapitres à la fois. La question se présentait de savoir, sous quel numéro il nous fallait placer ces doublets.

Nous avons songé un instant à insérer ces doublets *non numérotés*

¹ H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1922.

parmi les fragments à l'endroit qui leur convenait. Cependant cette méthode rendrait les citations impossibles. — D'un autre côté, il est dangereux d'insérer des doublets *sous un numéro séparé*, car en ce cas un même texte peut être cité sous plusieurs numéros, ce qui prête à confusion.

Enfin le procédé suivant semble le mieux adapté à notre but. — Lorsqu'un fragment quelconque doit être inséré plusieurs fois, c. à d. doit être répété, dans son entier ou partiellement, dans plusieurs chapitres, on place le texte dans ce chapitre où il est le mieux à sa place *dans son intégralité*. On considère ce texte comme *texte-modèle* et ses répétitions dans d'autres chapitres comme des doublets. — Ceux-ci reçoivent un *numéro séparé*, mais on renvoie chaque fois formellement au numéro du texte-modèle et on en indique l'identité. — En agissant ainsi nous croyons avoir rendu le matériel utilisable et le danger des citations, qui prêtent à confusion, aussi minime que possible.

Après ces remarques introductoires concernant la collection des fragments dans son intégralité, nous croyons pouvoir passer à la discussion des textes séparés, pour autant que c'est nécessaire.

CHAPITRE I

REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 1-32

Fragment 1 — Le texte lui-même ne présente aucune difficulté. — Une difficulté s'est levée, parce que Suidas s.v. Π 183 cite encore un Panétius; il y dit: Παναίτιος, Ῥόδιος, ὁ πρεσβύτερος, φιλόσοφος· οὗ πολὺς ἐν φιλοσόφοις λόγος. φέρεται αὐτοῦ βιβλία φιλοσοφᾶ πλεῖστα¹. On a posé la question de savoir, si nous devons admettre qu'en effet plus d'un philosophe portant le nom de Panétius aurait existé. On pourrait voir des traces de cette opinion dans les Fragm. 17 et 44. — Mais du fait que la tradition (à l'exception des endroits cités) ne connaît toujours qu'un Panétius et que Suidas, lui aussi, à d'autres endroits de son Lexicon², suppose qu'il n'y ait eu qu'un philosophe de ce nom, F. G. VAN LYNDEN³

¹ ed. ADA ADLER, IV, pag. 20.

² Fragm. 2; 7; 21; 148; 158.

³ o.c. pag. 5-9.

a déjà prouvé définitivement que la communication faite par Suidas doit reposer sur une erreur. — Aussi nous croyons pouvoir nous contenter de cette désignation concise de la question ¹.

F r a g m e n t 2 — Un témoignage très obscur et presque sans valeur ². — Mais en raison du fait que Suidas ne connaît qu'un Panétius dans son Lexicon tout entier (à l'exception de Π 183; voir plus haut nos remarques concernant le Fragn. 1), cela nous semble presque certain qu'ici également il s'agit du philosophe de Rhodes.

F r a g m e n t 3a — Ce texte est accepté sans plus par plusieurs auteurs; ils le considèrent comme une communication concernant l'origine de Panétius ³. — Nous ne voulons pas nier la possibilité qu'on parle ici de Panétius. Cependant vu le fait, que col. 53 du Stoic. Index Herculan. ne donne qu'une énumération des philosophes stoïciens et que col. 54 ne peut rien nous apprendre à cause de son illisibilité, cela ne nous semble nullement prouvé que la biographie de Panétius ait déjà commencé dans la col. 55. — Aussi nous croyons pouvoir insérer cet endroit tout au plus parmi les fragments douteux.

F r a g m e n t 4a — G. DITTENBERGER ⁴ est d'opinion qu'on ne peut douter du fait que le Panétius nommé dans cette inscription est le célèbre philosophe stoïcien. — K. F. KINCK ⁵ cependant ne l'accepte pas. — Mais comme ni G. DITTENBERGER ni K. F. KINCK n'avancent d'arguments pour appuyer leur opinion, nous n'osons pas ranger cette inscription parmi les témoignages certains concernant Panétius.

F r a g m e n t 4b — On a voulu que cette col. du Stoic. Index

¹ Cfr A. SCHMEKEL, o.c. pag. 1 note 1.

² Cfr G. KAIBEL, art. Antiphanes 16 dans R. E. I, 2 col. 2521.

³ D. COMPARETTI, *Rivista di Filol.* III (1875), pag. 524; A. SCHMEKEL, o.c. pag. 3; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 19.

⁴ S. I. G. II, 725a, note 6.

⁵ Exploration archéologique de Rhodes, IIe Rapport dans Bull. Acad. Danemark 1904, pag. 77.

Herculan. ait aussi trait à Panétius¹. — Les raisons cependant, pour lesquelles cette col. devrait certainement avoir trait à Panétius de Rhodes, nous échappent encore. D'après nous, le texte ne donne nullement lieu à avoir cette opinion. Aussi nous l'avons rangé parmi les fragments douteux.

F r a g m e n t 26a — Nous sommes d'avis qu'ici encore on ne peut pas dire avec certitude qu'il s'agit de Panétius. On peut le juger probable, mais pas certain.

F r a g m e n t 28 — I.G. II, 2, 953 nous trouvons noté concernant cette inscription: Panaetium Rhodium (vs 25 col. I) a philosopho probabile est diversum esse. Nous ne connaissons pas les raisons qui ont donné lieu à cette remarque. — Quant à nous, nous pouvons tenir pour presque certain que le Rhodien Panétius, qui est nommé *ἱεροποῖος*, est vraiment le philosophe connu. On a, en effet, communiqué qu'à Athènes Panétius continuait à rester fidèle à sa propre patrie², ce qui ne doit s'être produit que rarement, vu l'*ἰσοπολιτεία* d'Athènes avec Rhodes³. — De plus W. CROENERT⁴ a prouvé que beaucoup de philosophes et surtout des Stoïciens se trouvent parmi les personnes mentionnées dans la liste. Notre Panétius ferait fort bonne figure dans cette compagnie. — L'un et l'autre a été pour nous un motif pour considérer cette inscription comme un témoignage certain sur Panétius de Rhodes.

F r a g m e n t 28a — La possibilité existe que les communications concernant Panétius dans le Stoïc. Index Herculan. continuent encore ici. Vu la grande lacune (col. 64 et 65) et les col. 66 et 67 presque incompréhensibles, il nous semble cependant impossible de le prouver, de quelque façon que ce soit. — A. SCHMEKEL⁵ aussi prétend que c'est une question toujours à résoudre, si cet endroit traite encore de Panétius. F. MÜNZER⁶ par contre accepte

¹ D. COMPARETTI, o.c. pag. 530, F. SUSEMIHL, o.c. pag. 65 note 24; A. SCHMEKEL, o.c. pag. 4 note 3; W. CROENERT, o.c. pag. 476-477; C. CICHORIUS, Panaitios und die Attische Stoikerinschrift, pag. 220-223.

² Fragm. 27.

³ Polyb. XVI, 26.

⁴ o.c. pag. 479-483.

⁵ o.c. pag. 7 note 6.

⁶ art. Apollodore d'Athènes, R.E. 1, 2, col. 2855.

la force de démonstration de ce fragment. B. N. TATAKIS ¹ doute.

F r a g m e n t s 30-31 — A notre avis le texte lui-même ne donne aucune certitude, qu'il s'agit ici de Panétius de Rhodes. — En vertu du *Fragm.* 29 cependant, nous avons inséré ce fragment parmi les témoignages presque certains. De ce *Fragm.* 29 il résulte que Panétius est mis au même niveau que Diogène et Antipater. Nous pourrions donc le considérer, lui aussi, comme chef du Portique athénien. — Une fois en possession de cette donnée, nous sommes d'avis que le *Fragm.* 30 ne peut avoir trait à personne d'autre qu'à Panétius de Rhodes. Dans le *Fragm.* 30 se trouve alors à son tour la justification d'avoir inséré le *Fragm.* 31. — S'il est vrai, que Panétius a été le successeur d'Antipater, cela aura aussi été lui qui collaborait avec Antipater et qui l'assistait et l'aidait dans ses dernières années.

CHAPITRE II

REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 33-51

F r a g m e n t s 34-44 — Nous donnons ici une série de fragments, qui peuvent jeter quelque lumière sur la disposition du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius. — Nous avons compris la classification de la façon suivante: en premier lieu nous avons reproduit quelques témoignages d'où on a pu déduire en grands traits l'ébauche de l'œuvre (*Fragm.* 34-35); ensuite quelques textes, où l'on signale quelques lacunes dans l'œuvre de Panétius (*Fragm.* 36-40); puis, pour finir, nous avons inséré (*Fragm.* 41-44) quelques témoignages, où la dépendance du *De Officiis* de Cicéron envers Panétius est formellement indiquée.

F r a g m e n t 51 — Que nous ayons inséré ce fragment parmi les témoignages certains concernant Panétius, peut paraître quelque peu prématuré. Néanmoins nous avons cru pouvoir le faire, d'abord en raison de presque toute la tradition latine, qui ne connaît qu'un seul Panétius; ensuite Plinie lui-même semble connaître notre

¹ o.c. pag. 32.

Panétius (Fragm. 41), tandis qu'il n'est nullement impossible que dans les œuvres de Panétius de Rhodes il se soit présenté des éléments qui pouvaient être utiles à Pline. Nous attirons l'attention sur les Fragn. 76 et 135, où il est démontré que des questions climatologiques intéressaient Panétius.

CHAPITRE III

REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 52-63

Fragment 57 — Quoique le nom de Panétius ne soit pas cité formellement, nous croyons cependant pouvoir ranger ce texte parmi les témoignages certains concernant Panétius, en raison des communications faites par Cicéron dans les Fragn. 55 et 56=83.

CHAPITRE IV

REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 64-78

Le nombre d'endroits dans la littérature ancienne, où l'on expose les idées cosmologiques de Panétius en mentionnant formellement son nom, est fort minime. Nous ne rencontrons que rarement son nom, le plus souvent en rapport avec des innovations dans la cosmologie stoïcienne, innovations dont il était partisan.

Comme l'antiquité avait des idées très larges en ce qui concernait les droits d'auteur et ne se croyait pas obligée de mentionner chaque fois le nom de l'auteur en le citant ou en se servant de lui, nous pouvons nous demander si peut-être des éléments de la doctrine enseignée par Panétius ont pu avoir été insérés dans les exposés sur la physique stoïcienne, écrits après son temps; autrement dit: si un examen des sources de ces traités ultérieurs pourrait peut-être nous fournir plus de données que les témoignages directs nous en offrent.

Dans le courant des années nombre de chercheurs ont entrepris d'analyser ces sources et ont souvent cherché avec une grande sagacité des éléments de la physique de Panétius chez des auteurs subséquents; aussi la littérature a atteint en cette matière —surtout

de côté allemand — un volume considérable. Mais comme, d'après nous, les différentes recherches n'ont toujours pas donné, au sujet de plusieurs points, des résultats certains et presque universellement acceptés, nous croyons devoir aussi fixer, dans notre étude sur Panétius, notre point de vue en ce qui concerne cet examen des sources. Nous nous proposons d'examiner successivement les différents écrits, qui peuvent contenir des thèses de Panétius.

§ 1 — *Le second livre du De Natura Deorum de Cicéron.*

En raison de son contenu, le second livre du dialogue *De Natura Deorum* entre le premier en ligne de compte pour une recherche d'éléments éventuels de la physique de Panétius. Comme nous savons, Cicéron fait reproduire par L. Lucilius Balbus les opinions stoïciennes concernant l'existence, la nature et l'action des dieux. Mais, le Stoïcisme étant un système panthéiste, il va sans dire que ces questions doivent coïncider en majeure partie avec la doctrine sur le cosmos, de sorte que cet écrit de Cicéron forme une source importante pour notre connaissance de la cosmologie stoïcienne.

L'étendue du matériel plus ou moins ordonné que Cicéron a réuni dans ses exposés, est incontestablement d'une grande valeur; or, ce serait de la plus grande importance pour pouvoir apprécier à leur juste valeur les opinions soutenues et pour avoir des vues plus profondes concernant l'histoire de la pensée stoïcienne, si nous pouvions retrouver, à quels auteurs Cicéron a emprunté les données pour cet écrit. — Aussi il est parfaitement compréhensible que cet ouvrage surtout a éveillé à maintes reprises l'intérêt de nombreux chercheurs et qu'on s'est chaque fois posé la question de savoir quelles étaient les sources de Cicéron.

En ce qui concerne spécialement Panétius, son nom a été mis en rapport avec le *De Natura Deorum*, en raison de Ep. ad. Att. XIII, 8¹; on nous apprend là, que le 8 juin 45 Cicéron demanda à Atticus le *Περὶ πρὸνοιᾶς* de Panétius. C'est pourquoi on a supposé que Cicéron s'est servi de cet écrit en composant la partie stoïcienne de son traité sur la nature des dieux, où en effet on parle aussi de la doctrine sur la *πρόνοια*. Plusieurs auteurs² ont accepté comme argument cette donnée provenant des lettres à Atticus.

¹ *Fragm.* 33.

² R. HIRZEL, o.c. I, pag. 194; I. HEINEMANN, o.c. II, pag. 164.

Cependant ce texte ne peut jamais prouver plus que la *possibilité* du fait, que Cicéron se servait de l'œuvre de Panétius comme source. Tous les efforts faits pour faire de cette possibilité une probabilité n'ont pas démontré qu'un auteur doit se servir de chaque livre dont il a fait une fois la demande ¹,

Les exposés d'I. HEINEMANN ² n'ont pas pu augmenter la force démonstrative du *Fragm.* 33. Il croit pouvoir conclure de la demande faite par Cicéron que celui-ci, en élaborant son *De Natura Deorum*, remarquait qu'il trouvait trop peu de matériel dans les écrits qu'il avait à sa disposition, et que c'est pour cette raison qu'il fit la demande de l'œuvre la plus révolutionnaire de toute la littérature stoïcienne. Mais l'hypothèse d'I. HEINEMANN perd beaucoup de sa force par la date de la demande faite par Cicéron. Celui-ci aurait donc déjà constaté le 8 juin 45, qu'il disposait de trop peu de matériel pour le *second* livre de son dialogue. Or, dans une lettre du 5 août de la même année Cicéron prie Atticus de lui faire parvenir le *Περὶ θεῶν* de Phèdre ³, une œuvre épicurienne, qui n'aurait donc pu rendre service que pour le *premier* livre. Il s'ensuivrait que Cicéron aurait écrit le second livre du *De Natura Deorum* avant le premier. Ce qui est inadmissible. D'ailleurs on peut révoquer encore en doute, si Cicéron travaillait déjà en juin 45 à son livre sur les dieux ⁴.

Mais est-ce si certain que l'écrit de Panétius ait vraiment été entre les mains de Cicéron? En raison de l'unique endroit dans le *De Natura Deorum*, où Panétius est mentionné ⁵, nous croyons pouvoir en douter. Nous y lisons: *ex quo eventurum nostri putant id de quo Panaetium addubitare dicebant* Nous nous demandons, pourquoi Cicéron parle ici de Panétius dans des termes si vagues et si impersonnels. Tout en reconnaissant que cette façon de reproduire *peut* être due aux exigences littéraires de la

¹ K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, pag. 161.

² l.c.

³ Ep. ad Att. XIII, 39.

⁴ Le 29 mai 45, il demande le *Περὶ ψυχῆς* de Dicéarque (Ep. ad Att. XIII, 31), probablement en rapport avec ses *Tuscul. Disput.* Cfr *Tuscul. Disp.* I, 11, 24. — Le dialogue *De Natura Deorum* n'a été écrit qu'après l'édition des *Tuscul. Disp.* Cfr *De Divin.* II, 1, 3.

⁵ II, 46, 118 (*Fragm.* 64).

forme dialoguée, nous sommes quand même d'avis que cet endroit nous autorise de douter, si Cicéron a lu l'œuvre de Panétius. Nous pouvons encore attirer l'attention sur le fait que, de la demande elle-même de Cicéron, il paraît qu'Atticus non plus ne possédait pas le livre, mais qu'il était obligé de l'emprunter d'un certain Philoxène.

Enfin la probabilité que Cicéron s'est servi du *Περὶ προνοίας* de Panétius est encore considérablement affaiblie par le fait que, dans tout le dialogue sur les dieux, on ne rencontre qu'une seule fois le nom de Panétius. — En soi ce fait ne constitue pas un argument. Mais nous croyons quand même pouvoir y attirer l'attention, en raison de l'habitude de Cicéron de citer ses sources par leur nom, habitude dont d'autres de ses écrits font preuve. — Nous savons que Cicéron écrivait les deux premiers livres de son *De Officiis* à l'aide du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius, dont le nom se rencontre non moins de 12 fois. — Le cinquième livre du *De Finibus Bonorum et Malorum* pourra également rendre des services ici. Il appert de 3, 8 que Cicéron utilisait une œuvre d'Antioche d'Ascalon pour les exposés faits par Pison: il cite 10 fois son nom dans le cinquième livre; par contre il ne le mentionne dans aucun des quatre autres livres!

Nous croyons pouvoir conclure que d'Ep. ad Att. XIII, 8 il suit *tout au plus*, qu'il est *possible* qu'en composant le second livre de son *De Natura Deorum*, Cicéron se soit servi du *Περὶ προνοίας* de Panétius. Cette conclusion donne comme résultat que la seule donnée qui, en cette question, pourrait être un argument *externe* en faveur de Panétius, devient presque sans valeur et qu'en cherchant du bien de Panétius dans l'exposé stoïcien sur les dieux, nous nous trouvons réduits à des arguments *internes*. Mais alors il faudra que nous gardions bien en vue que la force démonstrative de données internes reste *toujours* moindre que celle de preuves externes; que souvent elles ne pourront servir qu'à confirmer des résultats obtenus d'une autre façon, et qu'il faut donc s'en servir avec la plus grande circonspection, surtout au cas *d'absence* de données externes. Mais une connaissance plus ample de tout ce qui a été fait dans le courant des années pour l'analyse des sources, nous donne l'impression que surtout dans ce domaine la réserve si nécessaire a parfois manqué et que le désir, d'ailleurs

très compréhensible, d'aboutir à une certitude a eu comme conséquence, qu'on n'a pu se contenter que difficilement de résultats incomplets et douteux.

En raison d'arguments internes P. SCHWENKE¹ et R. HOYER² en vinrent à la conviction, que le second livre du *De Natura Deorum* de Cicéron a été composé à l'aide d'une seule source. P. SCHWENKE croyait pouvoir reconnaître celle-ci dans le livre *Περὶ θεῶν* de Posidonius, tandis que R. HOYER se croyait en possession d'arguments en faveur d'Antioche d'Ascalon. Nous nous estimons dispensés de faire un examen plus minutieux des preuves fournies par les deux auteurs, car on peut admettre comme certain que Cicéron n'a pas puisé son matériel dans une seule monographie, mais qu'au contraire plusieurs écrivains ont laissé leurs traces dans son œuvre.

Nous croyons pouvoir trouver un premier argument pour la pluralité de sources dans le fait que Cicéron ne maintient pas la classification du raisonnement donnée dans 1, 3. D'après cette disposition annoncée d'avance, Balbus parlera successivement de l'existence des dieux, de leur nature, de leur gouvernement du monde et enfin de leurs soucis quant aux hommes. Cependant en considérant de plus près l'exposé en son entier, on s'aperçoit que Cicéron n'a pas réussi à édifier le raisonnement de Balbus sur ce schéma.

D'après la communication faite par Cicéron, la limite entre la première et la seconde partie du discours de Balbus se trouve dans 17, 45: *Restat ut qualis eorum natura sit consideremus*. Mais plusieurs auteurs³ ont attiré l'attention sur le fait qu'avant 17, 45 Cicéron avait déjà traité des sujets, qui d'après leur contenu auraient dû être placés dans la seconde partie; en réalité, la première partie sur l'existence des dieux aurait été terminée dans 6, 18, tandis que les exposés sur la divinité du monde (6, 19-14, 39) et

¹ Ueber Ciceros quellen in den büchern de natura deorum III, *Jahrb. für klass. Philol.* CXIX (1879), pag. 129-140.

² Quellenstudien zu Ciceros Buchern de Natura Deorum, de Divinatione, de Fato, *Rh. Mus.* LIII (1898), pag. 37-65.

³ R. HIRZEL, o.c. I pag. 204-212; I. HEINEMANN, o.c. II, pag. 167; L. EDELSTEIN, *Cicero de Natura Deorum II*, *Studi Italiani di Filol. classica* 1934, pag. 135-145.

des étoiles (15, 39-16, 44) appartiendraient à la seconde partie. — Nous n'oserions pas accepter cette opinion sans avoir d'autres preuves, et nous ne voyons pas d'inconvénient à considérer éventuellement ces passages comme appartenant à la première partie. En effet, il paraît en premier lieu de Sextus Empiricus, Adv. Phys. 1, 60-136, que sous ce rapport la preuve de l'existence des dieux était conçue dans un sens large. En outre, il nous semble toujours pratiquement impossible de séparer complètement les arguments pour prouver *l'existence* des dieux des exposés sur leur *nature* et leur *essence*, car chaque preuve concernant l'existence des dieux suppose une certaine connaissance de leur nature.

Aussi ce n'est pas en raison de ce que nous venons d'avancer que nous oserions reprocher de l'inconséquence à Cicéron. — Mais il s'y ajoute, que dans la seconde partie nous rencontrons encore un exposé sur la divinité des étoiles (19, 49-21, 55). Ce passage a été terminé, pour les étoiles filantes dans 21, 54, pour les étoiles fixes dans 21, 55, par la conclusion qu'il faut ranger les étoiles parmi les dieux: la tendance de l'exposé est donc pareille à celle que nous avons trouvée dans 15, 39-16, 44. Aussi, d'après notre avis, 19, 49-21, 55 doit rester lié à 15, 39-16, 44. On peut alors discuter la question de savoir si l'on voudra placer 19, 49-21, 55 dans la première partie, ou par contre 15, 39-16, 44 (et naturellement dans ce cas aussi 6, 19-14, 39) dans la seconde partie: il est certain que la disposition du discours ne correspond pas ici à la classification donnée dans 1, 3. Cicéron a soit inséré dans la première partie des éléments de la seconde, soit traité après coup dans la seconde partie des données de la première.

La transition de la troisième partie du discours de Balbus à la quatrième n'est non plus sans inégalités. Dans 53, 132, Cicéron termine la partie sur la providence générale des dieux de la façon la plus péremptoire: sic undique omni ratione concluditur. Dans 53, 133 il pose le problème de la quatrième partie: cuiusnam causa tantarum rerum molitio facta sit. Selon la disposition donnée dans 1, 3, il annonce ensuite qu'il va prouver dans la partie qui reste: deorum et hominum causa factum esse mundum quaeque in eo mundo sint omnia. Néanmoins cet exposé annoncé est terminé dans 61, 153 par la conclusion qu'il est impossible que la nature humaine soit due au hasard, ce qui est une formule plus

spéciale de la thèse par laquelle il termina la troisième partie. Dans 61, 154 il annonce de nouveau la quatrième partie: *Restat ut doceam . . . , omnia quae sint in hoc mundo. . . hominum causa facta esse et parata.* — Nous rencontrons donc deux fois une fin de la troisième partie et deux fois un commencement de la quatrième partie du discours de Balbus ¹.

Il y a une discordance apparente entre la disposition annoncée et le développement effectif du traité. Comme il est difficile d'admettre une telle discordance dans un écrit d'un seul auteur, il faut conclure que Cicéron a puisé à plusieurs sources pour son second livre du *De Natura Deorum* ².

La même chose pourrait s'avérer de répétitions, de discussions du même thème répétées à deux fois. Nous renvoyons à 34, 87-88 et à 37, 93-94; aux deux passages de la nature dans 22, 57-58 et 32, 81-82, tandis que des endroits comme 7, 19 et 33, 84, 18, 47 et 45, 116 ainsi que 19, 49-21, 55 et 46, 117-119 peuvent servir de confirmation.

Les contradictions que nous rencontrons dans les exposés de Balbus fournissent un argument encore plus frappant pour notre thèse, que Cicéron s'est servi de plusieurs sources. Nous lisons p.e. dans 12, 32: *ex mundi ardore motus omnis oritur.* Mais dans 16, 43 on passe sous silence cette causalité générale de l'éther à l'égard du mouvement dans le cosmos. En cet endroit Cicéron dit des étoiles: *sequitur ergo ut ipsa sua sponte suo sensu ac divinitate moveantur.*

¹ R. HIRZEL, o.c. I, pag. 194-203; L. REINHARDT, *Die Quellen von Ciceros Schrift de Deorum Natura*, Bresl. Philol. Abh. III, 2, Breslau 1888, pag. 44-45. Ce dernier a tenté, d'après nous en vain, de faire disparaître par le raisonnement les inégalités signalées ici.

² Nous trouvons un même phénomène dans le cadre de la troisième partie. Cicéron donne une classification dans 30, 75: Balbus prouvera la providence des dieux successivement 1) de l'existence des dieux, 2) de l'aménagement de tout ce qui existe, 3) de la beauté des êtres célestes et terrestres. — Le premier argument est terminé formellement dans 31, 80; mais on ne peut pas déterminer où se termine le second argument, ni où le troisième commence. D'un côté nous trouvons encore dans 47, 120-49, 126 des arguments pour démontrer l'efficacité dans le cosmos, tandis qu'on parle déjà dans 36, 90 de l'admirable beauté du monde. Dans 34, 87 on traite des deux sujets ensemble. Ici également Cicéron n'a pas pu maintenir la disposition énoncée d'avance, ce qui indique qu'ici plusieurs sources se confondent. Cfr I. HEINEMANN, o.c. II, pag. 185.

On nie même formellement cette causalité générale dans 21, 54: *non est enim aetheris ea natura ut vi sua stellas complexa contorqueat . . .* — Les opinions soutenues nous semblent trop contradictoires pour pouvoir provenir d'une seule source¹. Remarquons encore que, dans 40, 101–104 et dans 46, 117–119, on ne parle pas du tout de la divinité des étoiles. On ne peut se servir qu'avec la plus grande circonspection de l'argument du silence mais si nous tenons compte des exposés détaillés dans 15, 39–16, 44 et 19, 49–21, 55 cela doit paraître étrange, que dans les parties ultérieures Cicéron ne fasse même pas par un seul mot allusion à la divinité des étoiles. N'est-ce pas un indice qu'il a suivi ici une source qui n'enseignait pas la divinité des astres²?

Enfin on peut encore attirer l'attention sur 12, 33–34. En cet endroit on énumère en quatre échelles les êtres maintenus par l'influence de la nature: on voit la dernière échelle dans les êtres „*quae gignantur e terra*”, qui ne reçoivent rien d'autre qu'une vie végétative. — De la façon dont Cicéron formule, il appert qu'il a voulu donner une énumération complète: les êtres sans vie semblent donc être exclus de l'influence de la nature. D'après nous, PH. FINGER³ a raison en voyant dans cette exclusion une déviation du panthéisme stoïcien. — En raison de ce passage on pourrait aussi douter de l'origine stoïcienne des exposés dans 11, 29–30, tandis que la même opinion non-stoïcienne s'avère dans 32, 82 et dans la fin de 33, 85. Nous rencontrons donc ici des éléments non-stoïciens dans un entourage stoïcien, un phénomène qui indique plusieurs sources pour cet écrit de Cicéron.

Nous acceptons comme premier résultat de nos recherches, que plusieurs sources sont à la base du second livre du *De Natura Deorum* de Cicéron. Mais la question se pose de savoir, comment il nous faut comprendre cette pluralité de source.

Ce qui caractérisait la méthode des auteurs plus anciens, R. HIRZEL et L. REINHARDT, c'était qu'ils cherchaient des arguments en raison desquels on devrait resp. pourrait accepter un changement de sources en certains endroits du discours de Balbus. En signalant

¹ PH. FINGER, *Die drei kosmologischen Systeme im II Buche von Cicero's Schrift über das Wesen der Götter*, Rh. Mus. LXXX (1931), pag. 152–155.

² I. HEINEMANN, o.c. II, pag. 201.

³ *Die drei kosmologischen Systeme*, pag. 160–161.

des inégalités, des répétitions, des contradictions dans l'exposé et d'autres fautes du même genre, ils tâchaient de rendre probable que le second livre du *De Natura Deorum* se décomposait en plusieurs parties, qui pourraient se ramener chacune à une certaine source. La tâche suivante se réduisait alors à la recherche d'un père spirituel pour chaque partie.

Comme nous procédons à notre examen en partant d'un point de vue très arrêté, c. à d. la présence ou l'absence de bien panétien dans l'écrit de Cicéron, il nous semble inutile de reproduire en entier et complètement les idées de ces auteurs. Nous pouvons nous contenter de constater ici que tous les deux partagent l'opinion que les chapitres 30, 75-61, 154 ont été composés par Cicéron à l'aide d'un écrit de Panétius.

On peut résumer comme suit le cours de leurs idées. — Il est probable que quelques répétitions¹ nous obligent d'accepter un changement de source dans 61, 154. La fin du discours de Balbus (62, 154-67, 168) forme un tout et a été empruntée, selon toute vraisemblance, à Posidonius². Si donc pour 30, 75-61, 154 Cicéron s'est servi d'une autre source, Panétius en aura été l'auteur. Lesdits auteurs essayent de confirmer cette dernière conclusion par 33, 85 et 61, 153. R. HIRZEL³ a déjà avancé les arguments reproduits ici; L. REINHARDT⁴ laisse percer quelquefois un doute, mais suit somme toute en général le point de vue de R. HIRZEL.

Un examen plus approfondi de ces arguments nous fait cependant douter de leur valeur. — En premier lieu, cela nous paraît douteux si les inégalités, que nous traitions déjà en parlant de la transition de la troisième à la quatrième partie de Cicéron⁵, peuvent être expliquées par un changement de sources spécialement dans 61, 154. Mais abstraction faite de ceci, nous nous demandons si c'est tellement certain que 62, 154-67, 168 aient été empruntés à Posidonius. R. HIRZEL renvoie à 66, 164, où la terre est désignée

¹ resp. 53, 133 et 62, 154; 61, 153 et 62, 155. — R. HIRZEL, o.c. I, pag. 197-201.

² R. HIRZEL, o.c. I, pag. 194-197; I. HEINEMANN, o.c. II, pag. 217-219, tient cette partie pour une adaptation libre de Cicéron.

³ o.c. I, pag. 194-203.

⁴ o.c. pag. 42-48.

⁵ pag. 244-245.

comme „insula magna”. Cette opinion proviendrait de Posidonius, au sujet de laquelle Strabon l’attaque¹. Or est-ce certain qu’à part Posidonius personne n’ait été partisan de cette doctrine?

La plus grave faute dans le raisonnement de R. HIRZEL est cependant qu’il conclut qu’au cas où 62, 154-67, 168 proviendraient de Posidonius, 30, 75-61, 154 doivent avoir été adaptés d’après Panétius! D’après notre avis, on suppose ici trop facilement le „non datur tertium”. Notre connaissance *fort* défectueuse de l’histoire de la philosophie stoïcienne et des personnages qui en formaient le centre, ne devrait-elle pas nous engager à la prudence? Qui ou quoi se porte garant qu’il n’existait pas d’autres possibilités pour Cicéron que Panétius seul et le passe-partout Posidonius?

Il est vrai que R. HIRZEL a essayé de motiver d’une autre façon cette conclusion prématurée. — Il renvoie à 33, 85, où l’on dit de la jonction des parties du monde: quae aut sempiterna sit necesset hoc eodem ornatu quem videmus, aut certe perdiuturna, permanens ad longinquum et immensum paene tempus². D’après R. HIRZEL, un philosophe convaincu de la conflagration mondiale ne pourrait écrire ainsi. Soit, mais ne peut-on pas dire la même chose de quelqu’un qui aurait la conviction de l’éternité du cosmos? Faut-il donc que ce passage remonte nécessairement à Panétius, le philosophe qui acceptait l’éternité du monde? — Lorsque nous considérons sans préjugés le texte tel qu’il se trouve devant nous, et ne perdons pas de vue ce qui suit: quorum utrumvis ut sit . . . , ce qu’il y a, d’après nous, de plus probable c’est qu’ici parle un compilateur qui reproduit, l’une à côté de l’autre, les deux opinions qu’il a trouvées, sans vouloir se prononcer lui-même. Nous ne voyons du moins aucune raison pour accepter que ce texte doit avoir trait à un auteur, qui *défendait* l’éternité du monde.

Le second endroit que R. HIRZEL³ avance pour confirmer son opinion, est 61, 153. — Nous y lisons: quae contuens animus accedit ad cognitionem deorum, e qua oritur pietas, cui coniuncta iustitia est reliquaeque virtutes, e quibus vita beata existit par et similis deorum, *nulla alia re nisi immortalitate*, quae nihil ad bene

¹ Geograph I, 102.

² o.c. I, pag. 225-230.

³ o.c. I, pag. 231-235.

vivendum pertinet, *cedens caelestibus*. D'après R. HIRZEL, on enseignerait ici la mortalité de l'âme, une thèse soutenue par Panétius. Nous signalons cependant qu'il s'agit dans ce passage de la vie *terrestre*, où l'homme arrive à la connaissance des dieux entre autres par l'observation des événements qui se produisent au firmament. Cette vie terrestre devient heureuse et bonne par les vertus, qui émanent de cette connaissance des dieux. Mais elle reste mortelle et c'est pourquoi elle est inférieure à la vie des êtres célestes. Nous sommes d'opinion qu'on ne nous apprend rien ici quant à la mortalité ou à l'immortalité de l'âme¹, de sorte que ce texte non plus ne peut être cité comme un argument en faveur de Panétius.

Le fait qu'on accepte dans ce passage l'immortalité des *dieux*, n'est pas nécessairement un signe qu'on y parle de Panétius et sa doctrine sur le monde éternel. En effet, il ne suit pas nécessairement de ce texte qu'il s'agit ici d'une immortalité *absolue*. D'après nous, l'immortalité peut ici être comprise relativement, en rapport avec la vie terrestre, tout comme les Stoïciens, qui acceptaient l'immortalité de l'âme, ne se la représentaient pas comme absolue, mais la concevaient comme une survivance jusqu'à la fin de la période mondiale. Ici également on peut comprendre l'immortalité des dieux en ce sens.

En résumant nous pouvons dire que R. HIRZEL et L. REINHARDT n'ont pas pu rendre acceptable que les chapitres 30, 75-61, 154 du second livre du *De Natura Deorum* auraient été empruntés à un écrit de Panétius.

KARL REINHARDT faisait entendre un nouveau son dans son „Poseidonios”². En raison d'analogies du second livre du *De Natura Deorum* avec Sextus Empiricus, Adv. Phys. I, 60-136, déjà constatées par A. SCHMEKEL³, il supposait qu'on doit considérer la tradition de l'école comme la première source utilisée par Cicéron pour composer le discours de Balbus.

¹ Cfr PH. FINGER, Die drei kosmologischen Systeme, pag. 316.

² pag. 208-215.

³ o.c. pag. 86-94. — En raison de ces analogies avec Cicéron, A. SCHMEKEL a conclu à une source commune. Il a raison en ceci; cependant il s'avance trop loin en identifiant cette source avec le Περὶ θεῶν de Posidonius: tant que nous ne savons rien du plan, de la division, du contenu etc. de cet écrit, de telles conclusions ne sont pas motivées.

L'enseignement philosophique et celui de la rhétorique de l'antiquité étaient basés sur la *discussion*. La méthode d'enseignement consistait surtout dans un examen de certaines thèses, dont on traitait successivement le pour et le contre. A priori il est probable qu'il faut chercher dans cette méthode l'origine des collections de semblables thèses dans lesquelles les arguments pour et contre se trouvaient réunis et qui servaient comme auxiliaires de l'enseignement. On sait que de telles collections attribuées à Aristote et à Théophraste étaient en circulation. De plus, depuis le dernier siècle av. J. C. la tradition scolaire a été fixée dans les nombreux commentaires sur les Phénomènes d'Aratus, le Timée de Platon etc. Au même genre appartenaient les collections des placita (d'après le modèle des placita de Ps. Plutarque et des Eclogae physicae de Stobée), des opinions de philosophes dans les domaines les plus divers. Du temps de Cicéron, un nom comme celui de Philodème mérite d'être cité.

Il est donc certain que Cicéron avait à sa disposition plusieurs compilations, manuels e.a., où les opinions cosmologiques et théologiques des philosophes se trouvaient compilées. — K. REINHARDT soupçonnait Cicéron de s'être servi, en effet, d'une telle œuvre en composant son *De Natura Deorum*. I. HEINEMANN¹ et H. JEANMAIRE² partageaient cette opinion. D'ailleurs le soupçon de K. REINHARDT nous semble fondé. Il est vrai que nous trouvons dans l'écrit de Cicéron à plusieurs endroits une grande accumulation de matériel, une énumération de séries d'arguments, qui ne forment qu'une unité très imparfaite et ne diffèrent souvent entre eux que par les termes dans lesquels ils sont formulés. Nous pensons surtout à des passages comme 5, 13-6, 19; 7, 20-8, 22; 30, 76-31, 80.

De plus, la *forme* du dialogue de Cicéron nous suggère l'idée que celui-ci pour le composer s'est servi de la tradition scolaire, arrêtée dans des œuvres écrites. En effet, les dialogues de Cicéron ont en opposition avec ceux de Platon une forte tendance méthodique et scolaire. Ils ne sont pas plus, malgré la beauté de la forme, qu'un exposé méthodique des thèses prouvées et réfutées

¹ o.c. II, pag. 176.

² Introduction à l'étude du livre II du *De Natura Deorum*, Revue d'hist. de la Philos. et d'hist. générale de la civilisation, 1933, pag. 12-14.

d'après l'opinion des différentes écoles. N'est-ce pas naturel que pour les discuter Cicéron se soit servi comme source des manuels existants? Peut-être pouvons-nous penser ici avec H. JEANMAIRE aux notes, prises par Cicéron lui-même, du temps qu'il faisait ses études¹.

Mais nous ne pouvons quand même pas considérer de telles œuvres comme l'unique source de Cicéron. Nous trouvons dans le raisonnement de Balbus de longs passages cohérents, entièrement développés, qui font une toute autre impression que l'amoncèlement de matériel plus ou moins cohérent dans lesdites parties. — Après une analyse détaillée de l'écrit entier de Cicéron, K. REINHARDT opine que ce dernier a encore utilisé, outre l'une ou l'autre compilation, une source stoïcienne et éclectique, et aurait de plus inséré quelques parties de Posidonius².

En ce qui concerne ces passages mentionnés en dernier lieu, K. REINHARDT a su rendre très acceptable qu'ils n'appartiennent pas au cadre de l'exposé, de sorte qu'ils proviendraient probablement d'un autre auteur que celui, à qui Cicéron emprunta le reste du raisonnement de Balbus. De ces endroits signalés par K. REINHARDT les chapitres 39, 98-60, 152 (à l'exception du propre travail de Cicéron dans 41, 104-44, 115) et 32, 81-33, 86 entrent surtout en ligne de compte pour notre sujet; cependant l'étendue de cette dernière partie ne peut pas être déterminée avec certitude³.

K. REINHARDT estimait, pour des raisons internes, que Cicéron emprunta ces passages à Posidonius. M. POHLENZ⁴ par contre a voulu ramener au *Περὶ προνοίας* de Panétius la partie de 45, 115 jusqu' à 60, 152. Mais comme ses arguments ont été péremptoirement réfutés par K. REINHARDT⁵, nous renonçons à les discuter.

I. HEINEMANN⁶ a avancé enfin quelques raisons qui pourraient faire accepter, que c'était surtout Panétius dont Cicéron se servait comme source dans 30, 75-61, 153. — Il attire en premier lieu

¹ *ibid.*

² Poseidonios, pag. 215-240.

³ *Kosmos und Sympathie*, pag. 92. I. HEINEMANN, o.c. II, pag. 187-194.

⁴ *Gött. gelehrter Anzeiger* 1922, pag. 169.

⁵ *Kosmos und Sympathie*, pag. 161-177.

⁶ o.c. II, pag. 199-216.

l'attention sur le fait que dans l'image de la φύσις, tracée par Cicéron dans cette partie, on ne parle pas du caractère intellectuel de la nature. De plus, on ne parle nulle part de la divinité du cosmos, ni du caractère divin des étoiles ou d'une autre partie quelconque du cosmos. I. HEINEMANN croit pouvoir retrouver dans les exposés de Cicéron la conviction d'un „lediglich pflanzenartig wirksamen Physis", et fait ressortir que cette conception du monde est complètement inutilisable pour des fins religieuses, et ne peut donc provenir que d'un Stoïcien qui a rompu tous les liens avec la religion: Panétius de Rhodes.

D'abord il nous semble douteux si, dans les parties traitées, il ne s'agit que d'une φύσις agissant de façon non-intellectuelle. PH. FINGER ¹ a formulé des objections fondées contre cette opinion d'I. HEINEMANN. — Mais abstraction faite de ceci, la raison pour laquelle il faut que ce soit justement Panétius, qui aurait tracé cette image a-religieuse de la nature, ne nous est pas claire. Nous croyons ici remarquer l'influence de l'opinion presque généralement acceptée, que Panétius a été l'auteur de l'explication de la religion, telle qu'on la fait donner par Mucius Scaevola dans Augustin, De Civit. Dei IV, 27. Mais tant que nous devons tenir cette dernière opinion pour non prouvée ², nous ne pouvons accepter comme concluants les arguments d'I. HEINEMANN. —

Si nous résumons tout ce qui a été avancé dans la suite des années concernant les sources du second livre du De Natura Deorum, nous croyons, en rapport avec notre sujet, pouvoir arriver aux conclusions suivantes:

Selon toute probabilité Cicéron, en composant cet écrit, s'est servi d'une œuvre doxographique, l'une ou l'autre compilation, d'où il puisait en grands traits l'exposé de Balbus. Il a complété et enjolivé les données assez arides, qu'il trouvait dans cet écrit, avec des parties empruntées à „d'autres œuvres". Cependant on n'a pas pu retrouver par l'analyse des sources, à quels auteurs il faut attribuer ces derniers écrits; on n'a avancé d'arguments concluants ni en faveur de Posidonius, ni en faveur de Panétius

¹ Die drei kosmologischen Systeme, pag. 152.

² Cfr pag. 259-262.

ou de quelque autre auteur. Nous devons nous contenter ici, du moins provisoirement, d'un „non liquet”.

Ceci n'empêche pas qu'il faut poser la question de savoir, si peut-être dans les écrits utilisés par Cicéron, il s'est trouvé des éléments de la doctrine de Panétius, quels qu'ils puissent avoir été. Dans ce cas on pourrait parler d'une influence indirecte exercée par Panétius, et il se pourrait alors qu'on rencontre des éléments épars de la doctrine de Panétius.

Dans son article déjà cité plusieurs fois, PH. FINGER¹ a donné une analyse profonde du contenu des opinions philosophiques, exposées et défendues dans l'écrit de Cicéron. En raison de cette analyse du contenu, il croit pouvoir retrouver trois différents systèmes cosmologiques dans l'exposé de Balbus: les systèmes de Posidonius, de Panétius et d'Antioche d'Ascalon. Le premier se caractériserait par un panthéisme stoïcien, acceptant la conflagration mondiale à la fin de chaque période; le second par un panthéisme stoïcien acceptant un monde éternel, tandis que le troisième serait au fond dualiste.

Nous admettons volontiers que PH. FINGER a avancé des données de valeur. Mais nous croyons quand même devoir être très circonspects quant aux résultats de ses recherches, à cause de sa méthode de travail qui rend ses conclusions très douteuses.

En premier lieu il nous semble que PH. FINGER, lui-aussi, tient trop peu compte de la part personnelle, que Cicéron avait dans la composition de son dialogue. Il est vrai que Cicéron lui-même a appelé ses écrits philosophiques *ἀπόγραφα*², mais s'ensuit-il, qu'il faut que nous cherchions une source pour chaque mot, que de chaque adjectif nous puissions tirer des conclusions ayant trait aux sources qui forment la base de cet écrit?

En analysant les œuvres philosophiques de Cicéron, il nous faudra bien et dûment tenir compte du fait, qu'en premier lieu ce sont des *traductions*, et ensuite qu'elles ont été *remaniées* en étant traduites. C'est pourquoi on ne doit pas peser chaque mot de Cicéron. Lorsque p.e. PH. FINGER veut conclure d'un texte comme „negat ergo esse dubium horum ignium sol utri similis sit, cum is *quoque* efficiat ut omnia floreat et in suo quaque genere pu-

¹ o.c.

² Ep. ad Att. XII, 52.

bescant''¹ qu'on parlerait ici d'une coopération du soleil, en contradiction avec la causalité générale du soleil dans ce domaine, soutenue par d'autres, il fait d'après nous tort à Cicéron, en voulant attacher une trop grande importance à ses mots. Cicéron reste dans ses écrits philosophiques un orateur, qui essaye de revêtir ses sujets d'une belle forme littéraire et c'est pour cette raison qu'il faut le traiter et le considérer non seulement comme philosophe mais aussi comme littérateur.

Cela nous semble de plus un procédé dangereux, quand PH. FINGER tire des conclusions de thèses, qu'il trouve formellement défendues chez Cicéron, et qu'à côté de cela il tire des conclusions d'opinions de certains philosophes connues par une autre source. Lorsque les deux conclusions coïncident, il est enclin à en conclure à une dépendance. — C'est ainsi qu'il tire la conclusion p.e. de la dénégation de la conflagration mondiale par Panétius, que dans le système de ce dernier, en contradiction avec d'autres Stoïciens, le feu éthéré n'exerçait pas la suprématie sur les autres éléments. Quand il trouve chez Cicéron des textes, qui semblent vouloir nier cette suprématie de l'éther, il veut attribuer ce passage à Panétius². — Nous avons exposé plus haut³ que nous croyons certainement devoir accepter une position dominante du feu dans le cosmos de Panétius. Mais abstraction faite de ceci, cela nous semble que PH. FINGER se rend ici coupable d'une faute méthodique. D'après notre opinion il ne serait pas permis de tirer des conclusions des passages de Cicéron, où cette opinion semble être soutenue, qu'au cas où ce serait un fait avéré, que Panétius a été le seul qui ait inséré cet élément dans sa cosmologie.

En raison des fautes déjà mentionnées dans sa méthode, une attitude sceptique envers les résultats obtenus par PH. FINGER sera commandée et justifiée. Un examen plus méticuleux des parties de l'exposé de Balbus, attribuées par PH. FINGER à Panétius, a de plus démontré que nulle part il n'a réussi de prouver une dépendance *certaine*.

Aussi ne pouvons nous pas insérer parmi les fragments provenant de Panétius des parties du second livre du *De Natura Deorum* de

¹ II, 15, 41; PH. FINGER, *Die drei kosmologischen Systeme*, pag. 173.

² *ibid.* pag. 153-154.

³ pag. 74.

Cicéron. Il ne nous semble pas possible d'obtenir des résultats certains ou presque certains avec les données momentanément à notre disposition. Pour obtenir ce résultat on devrait pouvoir prouver que des thèses, exposées ou défendues par Cicéron, ont été enseignées par Panétius et que lui *seul* en était partisan. Ce n'est qu'au cas où ceci est certain, qu'on peut tirer des conclusions sûres.

§ 2 — L'écrit de Philon „De Aeternitate Mundi”

L'opuscule de Philon ¹ Περὶ ἀφθαρσίας κόσμου ² tient surtout sa valeur des nombreux renseignements, qu'il contient sur des philosophes antérieurs et sur leurs opinions concernant la durée de l'existence du monde. L'écrit n'est d'ailleurs pas beaucoup plus qu'une énumération des différents arguments qui furent avancés dans les écoles philosophiques pour prouver l'incorruptibilité du cosmos.

La question de savoir de quelle façon cet écrit a été composé, pourra être laissée de côté ici. En rapport avec notre sujet cela ne fait que peu de différence, si nous considérons l'œuvre de Philon comme le résumé de la tradition scolaire tiré de la littérature doxographique ³, ou si nous la considérons comme une composition indépendante et remontant à plusieurs sources de différentes directions ⁴. — La seule raison, en effet, qui nous fait parler ici de l'œuvre du philosophe juif, se trouve uniquement dans le fait

¹ Après les arguments proposés par F. CUMONT, Philonis De Aeternitate Mundi, Berolini 1891, Proleg. II-XXIV, on accepte généralement l'authenticité de cet écrit. Cfr L. COHN - S. REITER, Édition des écrits de Philon, Berolini 1915; W. SCHMID - O. STÄHLIN, Griechische Litteraturgeschichte II, pag. 628; H. LEISEGANG, Philons Schrift über die Ewigkeit der Welt, Philol. XCII (1937), pag. 156-176.

² F. CUMONT, tout aussi bien que L. COHN - S. REITER, traduisent dans leurs éditions „de aeternitate mundi”. Nous concédons que, vu le *contenu* de l'écrit, ceci est justifié, quoique nous eussions préféré voir le titre rendu par „de incorruptione mundi”.

³ P. BOUSSET, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom, Paris 1915, pag. 147; K. REINHARDT, Poseidonios, pag. 212-213.

⁴ H. VON ARNIM, Quellenstudien zu Philo von Alexandria, Philol. Untersuch. XI, Berlin 1888, pag. 1-52 (H. VON ARNIM cependant n'accepte pas que Philon en ait été l'auteur). H. LEISEGANG, o.c. pag. 176.

qu'il cite aussi Panétius parmi les nombreux philosophes qu'il passe en revue. Dans le paragraphe 76 Philon signale que parmi les Stoïciens aussi il y en avait quelques-uns, qui en vinrent à la conviction que le cosmos était incorruptible. C'étaient Boethus de Sidon et Panétius, tandis que à un âge plus avancé Diogène de Babylon également n'aurait plus été sûr de l'ἐκπύρωσις. Ces communications ne suscitent aucune difficulté; aussi les avons nous insérées parmi les fragments ¹.

Cependant la partie que Philon fait suivre à cette communication amène bien des difficultés. En effet, nous trouvons pour cette indestructibilité du cosmos une série de preuves, qu'on a attribuées à „οἱ περὶ τὸν Βοηθόν” ². Si Panétius aussi doit être compté parmi ce cercle de Boethus, on pourrait s'attendre à des éléments de sa cosmologie dans les arguments des paragraphes 78-88.

En raison du paragraphe 76 de Philon, cela nous semble bien probable que Panétius, lui aussi, est compris dans la désignation assez vague et générale „οἱ περὶ τὸν Βοηθόν”. En effet, comme nous ne pouvons voir la série d'arguments de 78-88 autrement que comme une élaboration plus complète de la succincte communication dans 76, il est vraisemblable que des éléments des philosophes nommés en 76 aient été réunis dans les différentes preuves avancées. — C'est pourquoi nous pouvons être de l'avis de B. N. TATAKIS ³, lorsque celui-ci dit que Panétius aussi aura donné sa part aux arguments, qui sont rendus ici par Philon.

Cependant, tout en admettant qu'il se trouve du bien de Panétius dans ce passage de l'écrit de Philon, nous croyons ne pas pouvoir l'insérer parmi les fragments. Nous estimons, en effet, qu'il est impossible de déterminer le bien de Panétius dans une mesure suffisante de probabilité. Tel que le texte se trouve devant nous, il donne des éléments mélangés de plusieurs philosophes sans faire de distinction. On serait même enclin de conclure de cette façon de citer, que l'exacte provenance des différents arguments n'était plus claire pour Philon non plus. Il ne serait possible d'indiquer avec précision le bien de Panétius que si nous possédions d'une

¹ Fragn. 65.

² H. VON ARNIM, o.c. pag. 19-22, a prouvé que cinq arguments furent empruntés à ce cercle.

³ o.c. pag. 103, note 6.

autre source des données qui rendraient acceptable, qu'un certain argument remonte finalement à Panétius. Vu cependant l'état actuel où se trouve notre matériel, une telle argumentation nous semble impossible, de sorte que, sous ce rapport, les données de Philon restent encore inutilisables et que, d'après nous, il ne peut être question d'une insertion de cette partie parmi les fragments provenant de Panétius.

§ 3 – Le „*De Divinatione*” de Cicéron

Cicéron demande dans son second livre du *De Divinatione*, 47, 97: *Videsne me non ea dicere, quae Carneades, sed ea, quae princeps Stoicorum Panaetius dixerit?* En raison de cette question de rhétorique, il faut, en cherchant des éléments de la doctrine de Panétius, aussi traiter l'écrit de Cicéron *De Divinatione*. En effet, il est clair que Cicéron reconnaît, par les mots cités, sa dépendance à l'égard de Panétius; ceci ouvre à tous les points de vue la possibilité qu'il se soit servi de l'un ou l'autre écrit de Panétius en composant cet opuscule, et l'analyse des sources aura comme tâche de fixer plus exactement cette part éventuelle du philosophe rhodien.

Mais à l'opposé de notre discussion du second livre du *De Natura Deorum*, où, vu la diversité des opinions, on ne pouvait pas ne pas discuter d'une façon plus détaillée les différentes possibilités, nous croyons pouvoir nous contenter ici de poser la question de façon plus limitée et pouvoir nous borner à ceci: faut-il compter *Panétius* parmi les auteurs, dont Cicéron se servait comme source pour composer son *De Divinatione*? La part éventuelle de Panétius semble, en effet, avoir été petite, tandis que les données sont de nature à rendre très facile et sûre une détermination plus exacte de l'étendue de cette contribution.

En effet, a priori nous pouvons trouver improbable que les écrits de Panétius aient servi de source au *premier* livre¹; il est inacceptable que, pour la défense stoïcienne de la divination, Cicéron ait

¹ Cela semble certain que Cicéron s'est servi principalement d'une source stoïcienne pour composer le premier livre du *De Divinatione*. Pour des arguments détaillés voir K. HARTFELDER, *Die Quellen von Ciceros zwei Büchern de Divinatione*, Progr. Freiburg i.Br. 1878, pag. 2-5. *

choisi comme source le seul Stoïcien, qui n'acceptât pas sans plus la divination¹. Vu le grand nombre de traités stoïciens qui défendaient la divination et le fait que Cicéron ne les ignorait pas², nous croyons pouvoir accepter comme exclue la possibilité que Cicéron se soit servi de Panétius comme source pour le premier livre. Les auteurs qui se sont occupés de l'analyse des sources du *De Divinatione*, sont d'accord à ce sujet. TH. SCHICHE³ seul a essayé de trouver des arguments pour prouver la provenance panétienne de I, 38, 82-83. Cependant K. HARTFELDER⁴ et surtout D. HEERINGA⁵ ont réfutés si péremptoirement ses raisonnements, que nous renonçons à les traiter ici.

Surtout les mots de 47, 97, cités déjà plus haut, ont de l'importance pour déterminer les sources, dont Cicéron s'est servi pour composer son *second* livre. Nous ne pouvons en conclure qu'à une double dépendance: la partie qui précède immédiatement remonte à Panétius, tandis que d'autres parties de l'écrit, quelles qu'elles soient, dépendent de Carnéade de Cyrène. K. HARTFELDER⁶ et D. HEERINGA⁷ ont amplement démontré le caractère académique du second livre du *De Divinatione*, de sorte qu'on peut considérer comme certain, que la tradition de Carnéade était la source principale de Cicéron⁸.

Quant à nous, la question nous reste de savoir, *quelle partie* de l'écrit provient de Panétius. Comme nous le disions déjà, elle doit précéder immédiatement à 47, 97. — En analysant le contenu, il

¹ Fragm. 68; 70-74.

² *De Divinat.* I, 3, 6.

³ *De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione*, Jena 1875, pag. 22-23.

⁴ o.c. pag. 12-13.

⁵ *Quaestiones ad Ciceronis de Divinatione libros duos pertinentes*, Groningae 1906, pag. 23-24.

⁶ o.c. pag. 14-17.

⁷ o.c. pag. 30-35.

⁸ Nous disons: la *tradition* de Carnéade. Comme, en effet, celui-ci n'a pas laissé d'écrits, il faut rechercher où Cicéron a trouvé le *résumé écrit* de la doctrine proposée par Carnéade. K. HARTFELDER, o.c. pag. 17-19, et D. HEERINGA, o.c. pag. 32, croient pouvoir accepter ici une œuvre de Clitomaque comme source immédiate de Cicéron. Comme cette question n'appartient pas au cadre de notre étude, nous laissons hors de cause les arguments avancés par lesdits auteurs.

s'avère cependant que 42, 87-47, 97, forment un tout: Cicéron donne une réfutation de l'astrologie. Il est certain que cette partie est originaire d'une seule source; en raison de 47, 97 cette source ne peut avoir été autre que Panétius. — On peut peut-être trouver une confirmation de cette opinion dans le fait que c'est précisément ici que Scylax de Halicarnasse et Scipion l'Africain sont cités, tous les deux des amis de Panétius¹. On a aussi voulu donner comme argument pour la provenance panétienne les multiples détails sur les astres qu'on rencontre dans ce passage, ceci en raison de la communication faite par Cicéron dans son *De Republ.* I, 10, 15², où l'on met en lumière la connaissance de Panétius en cette matière. Nous croyons cependant devoir être ici sur nos gardes: une fois le fait établi que Panétius était la source où puisait Cicéron pour cette partie, la dernière donnée pourrait servir non pas de nouvel argument, mais bien de confirmation.

Tout bien considéré, nous croyons pouvoir insérer le *De Divinatione* II, 42, 87-47, 97 parmi les fragments de Panétius³.

§ 4 — *Textes théologiques*

Après ces exposés assez détaillés, il nous faut enfin dire un mot de quelques textes, cités par les auteurs en rapport avec les idées théologiques de Panétius. — A côté d'un texte d'Epiphane, inséré comme *Fragm.* 68 dans notre collection, on a attiré l'attention sur Augustin, *De Civit. Dei*, IV, 27. Nous trouvons en cet endroit une théorie sur la religion, empruntée à Varron, qui est attribuée à Q. Mucius Scaevola, membre du collège des Pontifs romains depuis 115⁴. On a aussi voulu attribuer cette théorie à Panétius.

Avant d'examiner plus attentivement les différentes opinions, donnons d'abord le texte tel que nous le trouvons dans Augustin:

¹ K. HARTFELDER, o.c. pag. 22; D. HEERINGA, o.c. pag. 33.

² *Fragm.* 77. Cfr K. HARTFELDER et D. HEERINGA, *ibid.*

³ *Fragm.* 74. — Pour répondre à la question, à quel écrit de Panétius Cicéron a emprunté cette partie (*Περὶ προνοίας* ou une œuvre spéciale contre la divination), nous renvoyons à pag. 27-29.

⁴ Pour des données biographiques concernant Q. Mucius Scaevola, nous renvoyons à Pauly-Wissowa, *R. E.* XVI, 1 col. 437-442: art. Mucius 22, par F. MÜNZER.

Relatum est in litteras doctissimum pontificem Scaevolam disputasse tria genera tradita deorum: unum a poetis, alterum a philosophis, tertium a principibus civitatis. Primum genus nugatorium dicit esse, quod multa de dis fingantur indigna; secundum non congruere civitatibus, quod habeat aliqua supervacua, aliqua etiam quae obsit populis nosse. De supervacuis non magna causa est; solet enim et a iuris peritis dici: superflua non nocent. Quae sunt autem illa, quae prolata in multitudinem nocent? „Haec, inquit, non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem; proditur enim a doctis, quod homines fuerint et humana condicione defecerint”. Quid aliud? „Quod eorum qui sint di non habeant civitates vera simulacra, quod verus deus nec sexum habeat nec aetatem nec definita corporis membra”. Haec pontifex nosse populos non vult; nam falsa esse non putat. Expedire igitur existimat falli in religione civitates¹.

A propos de ce texte, on s'est informé de l'*origine* de la théorie sur la religion, telle que Scaevola la soutenait; une question qui semble pleinement justifiée, vu la dépendance assez grande des Romains dans le domaine théorique. — Aussi c'était parfaitement compréhensible qu'on ait cherché le père spirituel de cette thèse parmi les philosophes grecs, qui ont été en contact avec Rome.

Or, Q. Mucius Scaevola était un disciple de Panétius de Rhodes²; quoi de plus naturel qu'il fût redevable à ce maître de ses opinions sur les dieux et la religion? Ceci semblait d'autant plus acceptable parce qu'on tirait de la communication faite par Epiphane, déjà mentionnée plus haut, la conclusion que Panétius occupait une position plus libérale envers les dieux que celle qui était habituelle jusqu'à ce moment chez les Stoïciens. — C'est ainsi que c'est presque devenu une opinion commune parmi les auteurs, que les théories de Scaevola remontent à Panétius⁴.

¹ Nous citons d'après l'édition d'E. HOFFMANN, C.S.E.L. XL, 1, 5, Vindobonae 1899. Augustin développe plus amplement l'opinion de Scaevola dans *De Civit. Dei*, VI, 5.

² *Fragm.* 144=155; 145.

³ *Fragm.* 68.

⁴ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 71; B. DE BORRIES, *Quid veteres philosophi de idololatria senserint*, diss. Göttingen 1918, pag. 43-50; K. REINHARDT, *Poseidonios*, pag. 408-409; A. BERTHOLET - E. LEHMANN, *Lehrbuch der*

Nous devons admettre que le fait que Panétius était le maître de Scaevola donne à réfléchir, mais il ne nous semble pas justifié d'attribuer la thèse de Scaevola à Panétius, uniquement en s'appuyant sur ce fait, sans alléguer d'autres arguments. Comme Scaevola compte, en effet, parmi les éminents juristes de Rome, nous pouvons bien lui attribuer quelque indépendance au sujet d'affaires pratiques concernant le gouvernement de l'état, domaine sur lequel sa théorie sur la religion s'étendait. En outre, nous pouvons de plus nous attendre à ce que Scaevola ait aussi pris connaissance d'opinions existantes, en dehors du contact avec Panétius; d'ailleurs, il peut avoir eu aussi d'autres professeurs.

Enfin nous devons tenir compte de la possibilité que le contact de Scaevola avec Panétius n'ait pas été par trop fréquent, car Panétius a succédé à Antipater comme chef du Portique au plus tard en 129¹ et aura donc résidé depuis ce temps le plus souvent à Athènes. Mais rien ne nous est connu d'un séjour athénien de Scaevola pendant sa jeunesse. Par contre il est certain qu'il a pour le moins une fois visité la Grèce comme préteur²; en raison de son intérêt pour la philosophie, nous pouvons accepter qu'il y a été en contact avec le monde philosophique, et cela d'autant plus qu'on nous transmet formellement qu'il dissertait de sujets philosophiques avec Apollonius de Rhodes et qu'il soumettait à l'opinion de ce dernier ce qu'il avait appris de Panétius³. Tout bien considéré, le fait que Scaevola suivait les cours de Panétius ne peut, d'après nous, être une raison suffisante pour accepter que Panétius ait été l'auteur intellectuel de la thèse exposée dans le texte cité plus haut.

Il s'y ajoute, qu'aussi les données directes que nous possédons sur les opinions de Panétius concernant la religion, ne nous avancent en rien. Le fait que, d'après ce qu'Epiphane communi-

Religionsgeschichte, Tübingen 1925, II, pag. 474; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 143; F. ALTHEIM, Römische Religionsgeschichte, Berlin 1933, III, pag. 21; M. POHLENZ, Antikes Führertum, pag. 94 note 1; P. BARTH - A. GOEDECKE-MEYER, o.c. pag. 121.

¹ pag. 19.

² Fragm. 145. — Il faut fixer la date de ce voyage grec à l'occasion de sa préture au plus tard en 97; F. MÜNZER, o.c. col. 439; c'est donc après la mort de Panétius (110 ou 109).

³ Fragm. 145.

que¹, il n'acceptait pas l'existence des θεοί, ne nous semble pas assez caractéristique pour pouvoir fonder là-dessus un argument qui prouve la dépendance de Scaevola à l'égard de Panétius. Même au cas où nous pourrions prendre au sérieux la communication faite par Epiphane² et qu'il nous faudrait donc accepter que Panétius doit être rangé parmi les athées³, la probabilité d'une provenance panétienne de la théorie de Scaevola n'en deviendrait pas plus grande; au contraire, en raison des dernières paroles d'Epiphane: „ἔλεγε γὰρ φλήναφον εἶναι τὸν περὶ θεοῦ λόγον” il deviendrait presque impossible d'attribuer à Panétius le compromis de Scaevola.

C'est pourquoi nous ne voyons aucun motif qui nous permette d'insérer Augustin, *De Civit. Dei* IV, 27 et VI, 5 parmi les fragments de Panétius. — La même chose vaut pour Cicéron, *De Republ.* I, 36, 56: un passage que plusieurs auteurs⁴ attribuent à Panétius en raison d'une analogie avec Augustin, *De Civit. Dei* IV, 27, analogie qui en réalité n'existe pas. Mais ne pouvant accepter les communications faites par Augustin comme venant de Panétius, celle de Cicéron ne pourra à fortiori pas passer pour être la source de notre connaissance des idées théologiques de Panétius.

F r a g m e n t 78 — I. HEINEMANN⁵ et B. N. TATAKIS⁶ ont attiré l'attention sur ce passage du *De Officiis* de Cicéron et en ont tiré leurs conclusions concernant les idées théologiques de Panétius. Comme les deux premiers livres du *De Officiis* sont une adaptation de l'œuvre principale de Panétius, et le texte, cité ici, fait partie d'une argumentation indispensable (3, 11–5, 16), le point de vue desdits auteurs nous semble acceptable. Aussi nous croyons pouvoir insérer ce texte parmi les fragments. — Les objections avancées par M. POHLENZ⁷ ne nous semblent pas telles que, en raison de

¹ *Fragm.* 68.

² Voir cependant pag. 87–88.

³ Nous attirons l'attention sur le fait qu'A. B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922, passe Panétius sous silence.

⁴ A. SCHMEKEL, *o.c.* pag. 71; I. GALBIATI, *o.c.* pag. 217–219; B. VON BORRIES, *o.c.* pag. 45–46.

⁵ *o.c.* II, pag. 11–13.

⁶ *o.c.* pag. 142.

⁷ *Antikes Führertum*, pag. 94–96.

celles-ci, il nous faille considérer ce passage comme le propre travail de Cicéron. Nous trouvons surtout insuffisamment justifié de vouloir voir dans le „*deos placatos . . . efficiet*” une conception des dieux spécifiquement romaine, parce que depuis Platon ce serait un fait arrêté dans la philosophie grecque „*nec irasci deum nec nocere*”. Nous signalons que Cicéron dit la même chose quelques lignes plus bas: *deos nocere non putant*!

CHAPITRE V

REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 79-89

Il ne nous reste de la littérature ancienne que cinq textes qui, tout en mentionnant le nom de Panétius, nous communiquent quelque chose à l'égard de ses opinions sur la nature, les qualités et les facultés de l'âme humaine; dans notre collection nous avons donné une place à ces témoignages ¹. — Mais il semble qu'on peut ajouter à ce nombre de cinq quelques données qui, quoiqu'anonymes, peuvent être attribuées à Panétius avec une certitude ou une probabilité suffisante. Nous traiterons successivement ces textes et nous donnerons les motifs qui nous ont amenés à insérer ces témoignages; pour terminer nous voulons exposer les raisons pour lesquelles nous avons cru ne pas pouvoir insérer d'autres textes que certains auteurs estiment avoir de la valeur pour la doctrine de Panétius sur l'âme.

§ 1 — *Textes psychologiques du De Officiis de Cicéron*

Par les données que nous trouvons soit chez Cicéron lui-même ² soit chez d'autres auteurs ³, nous savons que les deux premiers livres du *De Officiis* ont été composés à l'aide du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius. Cependant on ne peut pas en tirer la conclusion que Cicéron ait suivi servilement son auteur, et qu'en raison de cela il aurait donné une traduction de l'écrit de Panétius.

¹ Fragm. 81-85.

² Fragm. 34-35.

³ Fragm. 40-43.

Dans un chapitre ultérieur ¹ nous tâcherons de déterminer le degré de dépendance de Cicéron envers lui. Qu'il suffise ici de remarquer que, vu cet état des choses, une argumentation, faite avec des textes du *De Officiis*, n'est justifiée qu'au cas où l'on détermine pour chaque texte, à quel point il peut être attribué avec certitude ou probabilité à la source utilisée par Cicéron, et non à Cicéron lui-même. Pour ne pas commettre des erreurs, il nous faut examiner sur leur origine panétienne les différents textes traitant des sujets psychologiques.

Fragment 79 -- R. HIRZEL ² et A. SCHMEKEL ³ prennent ce texte pour un complément emprunté à Posidonius. Par contre I. HEINEMANN ⁴ et K. SCHINDLER ⁵ veulent le voir attribué à Panétius. M. POHLENZ ⁶ partage cette opinion. -- Pour motiver son point de vue, I. HEINEMANN a signalé qu'en raison des nombreuses analogies qui existent entre Panétius et Posidonius, il est fort bien possible que Panétius, lui aussi, ait placé ses spéculations sur l'homme dans le cadre du cosmos. Il n'y aurait donc aucune raison pour juger impossible, en raison de cet aspect du cosmos universel, une dépendance de *De Officiis* II, 3, 11 envers Panétius. Par son contenu cet endroit pourrait tout aussi bien remonter à Panétius qu'à Posidonius. Si I. HEINEMANN en conclut qu'ici également Cicéron aurait suivi Panétius, cette opinion nous semble uniquement fondée sur la présomption qui existe en faveur de Panétius, présomption due aux *Fragm.* 34-35. Mais on peut se demander, si l'on ne peut pas alléguer d'autres arguments pour rendre acceptable l'origine panétienne de ce texte.

Après avoir déterminé très sommairement dans 3, 9-10 le sujet de son second livre, Cicéron prouve dans 3, 11-5, 16 la première prémisses de son exposé: les hommes se sont utiles ou nuisibles dans un haut degré. Panétius aussi a traité ce thème dans son écrit. En effet, dans 5, 16 Cicéron nous dit formellement que Panétius a fait trop de digression. On peut donc accepter

¹ pag. 276-285.

² o.c. II, 2 pag. 723.

³ o.c. pag. 28.

⁴ o.c. II, pag. 50.

⁵ o.c. pag. 73-75.

⁶ *Antikes Fuhrertum*, pag. 93.

comme certain qu'il a emprunté l'argumentation de cette première prémisses à Panétius. — Cependant il est très difficile de séparer 3, 11 de cette argumentation. En effet, non seulement la transition entre 3, 11 et 12 est sans heurts et naturelle, mais, de plus, dans 3, 12 on renvoie formellement à la classification des êtres existants, donnée dans 3, 11, parce que les êtres inanimés sont une fois de plus mis en cause dans l'exposé. Aussi nous croyons pouvoir considérer 3, 11-5, 16 comme un tout, et nous trouvons très improbable que Cicéron ait puisé la première partie de ce passage dans un autre écrit, en ce cas-ci une œuvre de Posidonius.

F r a g m e n t 80=98 – P. KLOHE¹ a cru pouvoir conclure de l'analogie que ce texte présente avec Cicéron, *De Finib. B. et M.* II, 14, 45-47, qu'il aurait été composé à l'aide d'une autre source et aurait été inséré en cet endroit par Cicéron après l'achèvement de l'écrit tout entier. — Mais A. SCHMEKEL², suivi en ceci par tous les auteurs qui ont analysé ultérieurement le *De Officiis* de Cicéron, a déjà démontré que l'opinion de P. KLOHE ne pouvait pas être maintenue. Le texte est si étroitement lié aux exposés ultérieurs du premier livre, qu'il est impossible de l'attribuer à une autre source; aussi nous croyons pouvoir l'insérer parmi les fragments³.

F r a g m e n t 81 – Le texte donné ici fait partie de l'exposé sur la *σωφροσύνη*, exposé qui remonte évidemment à Panétius. Nous pouvons donc attribuer ce passage à Panétius avec la plus grande certitude⁴.

F r a g m e n t 87=107 – Comme I, 28, 101 ne peut non plus faire défaut dans l'exposé, nous croyons pouvoir insérer ce texte parmi les fragments certains. La dépendance envers le texte primitif grec devient encore plus acceptable, parce que le terme grec *δμῆ* se trouve à côté de l'équivalent latin.

F r a g m e n t 88 – Nous pouvons ramener ce passage à la source

¹ o.c. pag. 8-12.

² o.c. pag. 30, note 2.

³ Voir nos exposés pag. 283-285.

⁴ Cfr L. LABOWSKY, o.c. pag. 35.

utilisée par Cicéron, parce que 35, 126–42, 151 constitue un tout, qui cadre parfaitement dans la classification donnée dans 28, 100.

Fragment 89 – Le ton objectif de cette classification nette dans II, 5, 18, ainsi que les termes grecs qu'on nous donne, rendent certain que Cicéron suit ici sa source, de sorte que nous croyons pouvoir donner à ce texte une place parmi les fragments certains.

I, 30, 107, – Plusieurs auteurs ¹ veulent attribuer à ce texte de la valeur pour ce qui concerne les conceptions psychologiques de Panétius. — En admettant qu'on peut attribuer ce texte à Panétius ², nous doutons cependant, s'il a de la valeur *psychologique*. Panétius prétend qu'il faut tenir compte de la nature humaine en général et ensuite du caractère individuel pour déterminer de façon concrète le καθῆκον. Il qualifie ces deux facteurs de „quasi personae”. Ceci pourrait susciter l'impression que Panétius avance ici la question du principe de l'individualité; en ce cas ce texte devrait être placé parmi les fragments psychologiques. — Mais il s'avère que Panétius, se basant uniquement sur des données empiriques, ne va pas plus loin que la simple *constatation* d'une distinction à faire entre les différents individus. Comme un peu plus loin dans son traité il parle encore d'une „tertia . . . quarta etiam (persona)”, ces spéculations nous semblent n'avoir qu'une valeur *éthique*. Pour déterminer nettement le καθῆκον, Panétius juge nécessaire de distinguer plusieurs aspects dans l'homme, sans se soucier de la base psychologique sur laquelle ces aspects reposent. Il s'ensuit que 30, 107 ne peut pas servir pour nous renseigner concernant les conceptions que Panétius avait sur la constitution de l'homme.

§ 2 – Le second livre des *Tusculanae Disputationes*

R. PHILIPPSON ³ fonde partiellement sur Tuscul. Disp. II, 20, 47 son point de vue concernant les opinions psychologiques de Panétius. A l'instar de M. POHLENZ ⁴ il est d'avis que Cicéron a composé cet écrit à l'aide de la lettre adressée par Panétius à Q. Aelius

¹ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 196, B. N. TATAKIS, o.c. pag. 121.

² Cfr notre remarque sur le *Fragm.* 81 (pag. 265).

³ *Panaetiana* 3, pag. 353–360; *Zur Psychologie der Stoa*, pag. 140–179.

⁴ *Das zweite Buch der Tusculanen*, *Hermes* XLIV (1909), pag. 23–40.

Tubero¹. Mais comme nous allons encore démontrer² qu'on n'a pas assez d'arguments pour prouver la dépendance de Cicéron envers Panétius, lorsque celui-là composa cet opuscule, nous ne croyons pas pouvoir insérer ce texte parmi les fragments.

§ 3 – *Fragment 86a*

H. N. FOWLER³ et A. SCHMEKEL⁴ ont déjà attiré l'attention sur ce passage du *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* de Némésius, sans cependant tenir compte de la possibilité, que du bien panétien pût être caché dans ce chapitre. K. SCHINDLER⁵ au contraire a essayé de prouver que, d'après toute probabilité, une partie du chap. 26 peut être ramenée à Panétius. En premier lieu il attira l'attention sur la notion „ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις”, dont on parle aussi bien dans le chap. 15 que dans le chap. 26. Or, dans la littérature ancienne on ne mentionne cette notion qu'une fois encore, notamment dans un texte d'Alexandre d'Aphrodisia⁶, sans qu'on nous indique le nom du Stoïcien qui s'y est servi de ce terme. Le *Fragm. 86* est donc le seul endroit où nous rencontrons cette notion attachée au nom d'un philosophe, le Stoïcien Panétius. — K. SCHINDLER⁷ croit pouvoir en conclure qu'il est probable que la conception „ἡ καθ' ὁρμὴν κίνησις” doit son origine à Panétius. Pour nous, cette conclusion va trop loin; en raison de la transmission défectueuse de la philosophie stoïcienne, il faut être prudent en tirant des conclusions de données si rares. K. SCHINDLER juge de plus que son opinion est confirmée par le fait, que cette idée aurait été préparée chez Aristote dans le terme „κίνησις κατὰ τόπον”, qu'on rencontre chez lui⁸; en raison de la tendance péripatéticienne dans l'œuvre de Panétius, il serait fort admissible que celui-ci a continué à bâtir là-dessus, et aurait formé la notion „καθ' ὁρμὴν κίνησις”. Abstraction faite du danger qui se trouve dans une argumentation faite avec des

¹ *Fragm. 46* = 113, 47.

² pag. 285-292.

³ o.c. pag. 15-16.

⁴ o.c. pag. 200, note 4.

⁵ o.c. pag. 32-39.

⁶ *De Fato*, 13; *St. V. Fr.* II, 979

⁷ o.c. pag. 35.

⁸ 489 a 28; cfr Némésius, *De Nat. Hom.* 15.

données si vagues et si générales, telles que tendance aristotélicienne et autres, nous croyons en outre pouvoir douter du fait que l'on pourrait voir dans κίνησις κατὰ τόπον une préparation de la notion καθ' ὁρμὴν κίνησις. Les notions sont trop différentes pour pouvoir conclure à une dépendance mutuelle.

Néanmoins, malgré tout ceci, dans le chap. 26 de Némésius un fond panétien semble admissible sous tous les rapports. — En effet, dans le chap. 15 (Fragm. 86) on énumère quelques déviations, que Panétius aurait introduites dans le système stoïcien des parties de l'âme. La façon dont le texte est formulé éveille fortement l'impression, qu'il s'agit ici de déviations spécialement propres à Panétius. Mais cela donne à réfléchir, que ce sont précisément les mêmes déviations qui se rencontrent dans le chap. 26. Nous y trouvons τὸ φωνητικόν comme partie de la καθ' ὁρμὴν κίνησις et τὸ σπερματικόν parmi les δυνάμεις de la φύσις. On ne peut passer sous silence cette frappante analogie. — Il s'y ajoute qu'on considère communément le chap. 26 comme provenant entièrement de Posidonius (via Galien) ¹. Mais le fait que Posidonius était un élève de Panétius rend encore plus admissible la présence d'éléments panétiens dans le chap. 26.

Nous avons cru pouvoir insérer Némésius, De Nat. Hom. 26 parmi les fragments venant de Panétius. Cependant comme les raisons avancées ne sont pas péremptoires et qu'en outre il est impossible de séparer nettement le bien de Panétius de celui de Posidonius, nous avons rangé ce texte parmi les fragments douteux.

CHAPITRE VI

REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 90=74-95

Malgré l'étendue matérielle de la logique stoïcienne, les données relatives aux vues de Panétius dans ce domaine ne sont que peu en nombre. A côté de deux données presque certaines sur sa critériologie (Fragm. 90=74-91), nous possédons deux communi-

¹ K. REINHARDT, Poseidonios, pag. 352-356; K. SCHINDLER, o.c. pag. 53-54. G. VERBEKE, o.c. pag. 95-96. — Dans le reste de la littérature spéciale sur cet écrit de Némésius le chapitre 26 n'est pas traité; cfr K. SCHINDLER, o.c. pag. 53-54, note 1.

cations de nature dialectique (Fragm. 92-93), complétées par deux textes qui semblent s'occuper de la rhétorique de Panétius (Fragm. 94-95). — Comme l'état lacuneux des données ne nous permet pas de nous faire une idée de l'œuvre de Panétius sur le terrain de la logique, la classification des fragments n'a que peu d'importance. C'est pourquoi nous avons cru devoir nous tenir à celle que I. VON ARNIM a introduite pour les témoignages de la logique ancien-stoïcienne¹ et que nous avons en premier lieu inséré les fragments critériologiques pour placer ensuite les communications relatives aux domaines de la dialectique et de la rhétorique.

Les Fragg. 90=74 et 91 ne mentionnent pas le nom de Panétius, qui serait, lui seul, un critère qui justifierait l'insertion. Pour motiver l'insertion du Fragg. 90=74, qui est une partie du Fragg. 74, nous renvoyons aux raisons avancées pag. 257-259. Il nous reste à exposer les motifs qui nous ont amenés à insérer le texte du Fragg. 91 dans notre collection. — Comme de plus quelques auteurs² ont avancé quelques textes séparés provenant du *De Officiis* de Cicéron, il nous faudra aussi déterminer notre point de vue à l'égard de ces textes. — L'écrit de Ptolémée *Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ* n'entre pas en ligne de compte pour être inséré, aucun argument n'ayant été trouvé pour prouver que cet opusculé est dû à Panétius, quoique FR. LAMMERT ait rendu acceptable que l'œuvre de Ptolémée remonte à des auteurs du moyen Portique³.

§ 1 — *Fragment 91*

Dans ce texte de Sextus Empiricus nous trouvons un renseignement sur une innovation critériologique qui aurait été introduite par des Stoïciens postérieurs; ils auraient modifié la doctrine

¹ St. V. Fr. II.

² Nous nous bornons à nommer R. HIRZEL, o.c. II, 1 pag. 356-383; A. SCHMEKEL, o.c. pag. 207.

³ Voir F. LAMMERT, *Ptolemaios Περὶ κριτηρίου καὶ ἡγεμονικοῦ* und die Stoa, Wiener Stud. XXXIX (1917), pag. 249-258; id. Eine neue Quelle für die Philosophie der mittleren Stoa, Wiener Stud. XLI (1919), pag. 113-121; XLII (1921), pag. 34-46; id. Zur Erkenntnislehre der späteren Stoa, Hermes LVII (1922), pag. 171-188.

ancien-stoïcienne sur le critère de la vérité. Si nous voulons donner toute sa valeur à cette communication, il faut déterminer autant que possible, quels sont les Stoïciens que Sextus a en vue par la vague indication „οἱ νεώτεροι”; on devra essayer de préciser plus exactement l'indication donnée par Sextus.

Dans ce but signalons d'abord qu'on ne peut pas considérer ce qui Sextus nous dit sur les Stoïciens postérieurs comme une affirmation fortuite ou faite incidemment. Les détails au moyen desquels on expose le point de vue neo-stoïcien¹, ainsi que le fait que cette opinion des νεώτεροι est encore une fois remémorée dans la réfutation ultérieure des vues stoïciennes, donnent à peu près la certitude qu'il s'agit ici d'une donnée qui cadre entièrement dans l'exposé des théories existantes de la connaissance. Aussi nous croyons pouvoir admettre que Sextus Empiricus a emprunté cette donnée à l'auteur qui lui a servi de source dans cette partie de son écrit².

Le nom de cet auteur ne sera pas facile à retrouver, car nous sommes exclusivement réduits à des arguments *internes*, qui sont forcément assez faibles et sujets à beaucoup d'interprétations subjectives. Aussi on n'est nullement d'accord quant à l'auteur utilisé par Sextus. On a parlé d'Antioche d'Ascalon³ et de Clitomaque⁴. On a avancé des arguments pour les deux opinions sans pouvoir faire prévaloir l'une ou l'autre. Quant à notre sujet, il n'est pas nécessaire de savoir, de *quel auteur* Sextus s'est servi; nous pouvons nous contenter de déterminer *à quelle époque* il faut fixer cet auteur, quel qu'il ait été. On trouve également de cette façon un terminus ante quem pour les Stoïciens postérieurs, dont Sextus parle.

Cependant E. ZELLER⁵ a déjà signalé que dans tout l'écrit de Sextus Empiricus aucun auteur n'est cité, dont l'année de la mort survient après le milieu du premier siècle avant J. C. Un examen plus précis des noms de personnes qui se trouvent dans l'œuvre de Sextus, a démontré que nous pouvons encore déterminer plus

¹ I, 253-259. Cfr I, 424.

² Cfr. A. SCHMEKEL, o.c. pag. 352.

³ R. HIRZEL, o.c. III, Exkurs I.

⁴ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 352-353.

⁵ o.c. III, 2, pag. 52.

exactement le terme proposé par E. ZELLER, et que nous pouvons le mettre environ l'an 65 avant J. C. Evidemment Sextus s'est servi d'une source composée au plus tard peu de temps après, donc à peu près au milieu du premier siècle. En effet, s'il avait utilisé comme source un auteur postérieur, il aurait certainement inséré dans son œuvre les idées de philosophes plus récents. Le fait, déjà relaté par E. ZELLER¹, que Sextus cite plusieurs fois un auteur plus récent, Aénésidème de Gnosse, ne peut modifier ce raisonnement. En effet, abstraction faite de ce qu'Aénésidème n'est nommé que quelques fois dans les œuvres de Sextus, on peut facilement attribuer cette insertion au fait qu'il était partisan de la même doctrine que Sextus lui-même. — Aussi nous sommes convaincus qu'en composant son œuvre Sextus a puisé à une source datant du premier siècle avant J. C. Mais comme il s'avère que les Stoïciens plus récents sont connus à l'auteur de Sextus, il faudra que nous placions ces νεώτεροι au plus tard à la fin du second siècle ou au début du premier.

A. SCHMEKEL² s'est demandé, quels Stoïciens peuvent alors entrer en ligne de compte. D'après lui, Sextus n'aurait pu désigner d'autres qu'Antipater, Archédème et Panétius; mais pour différentes raisons il trouve que c'est peu probable pour les deux premiers et c'est ainsi qu'il en est arrivé, per viam exclusionis, à considérer Panétius comme le premier des Στωϊκοὶ νεώτεροι, à qui il faudrait alors aussi attribuer l'innovation signalée par Sextus. — Vu la nature défectueuse des renseignements sur la tradition stoïcienne, de telles spéculations sont plus ou moins dangereuses. A notre avis, on ne peut se servir en toute sûreté d'arguments par voie d'exclusion que lorsqu'on est certain que tous les personnages pris en considération nous sont connus. Nous ne possédons cependant nullement cette certitude et il faut donc tenir compte de la possibilité que, à côté de ceux qui nous sont connus, d'autres philosophes aient encore pu exister, qui devraient être comptés parmi les νεώτεροι τῶν Στωϊκῶν. En raison d'un tel état des choses, une argumentation par voie d'exclusion n'a qu'une valeur très douteuse. — De plus, les arguments au moyen desquels A. SCHMEKEL tâchait de justifier son opinion qu'Antipater ne peut

¹ l.c.

² o.c. pag. 355.

que difficilement entrer en ligne de compte, ne nous semblent pas concluants; aussi P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER¹ estiment fort bien possible qu'Antipater de Tarse ait été le premier des νεώτεροι. Nous sommes d'avis que le problème, tel qu'il a été posé par A. SCHMEKEL et par P. BARTH - A. GOEDECKEMEYER, ne peut être que très difficilement résolu. Vu l'état lacuneux où se trouvent les données, cela semble impossible de répondre à la question de savoir, qui a été le *premier* des νεώτεροι Στωϊκοί. Nous devons nous contenter de déterminer quels philosophes ont, d'après toute probabilité, pu appartenir à ce groupe, laissant de côté la possibilité si leur nombre pourrait être augmenté de philosophes d'une génération précédente.

On peut en tout cas déduire des renseignements donnés par Sextus qu'il faut fixer le groupe de néo-Stoïciens dans son ensemble à la fin du second siècle ou au début du premier siècle avant J. C. En outre, nous croyons pouvoir accepter que l'innovation, traitée par Sextus, était possession *commune* de ces νεώτεροι: en effet, Sextus parle sans réserve de οἱ νεώτεροι, tandis qu'il se sert ailleurs formellement de la qualification restrictive „τῶν δὲ νεωτέρων Στωϊκῶν τινες”². — D'après nous, on peut conclure de ces deux données qu'il faut comprendre dans ce groupe de néo-Stoïciens les philosophes qui nous sont connus comme ayant été des élèves de Panétius; c'étaient eux, en effet, qui soutenaient la tradition stoïcienne et qui la continuaient à l'époque de la transition du second au premier siècle avant J. C. Ces élèves de Panétius auraient donc, presque généralement, inséré dans leur doctrine l'innovation critériologique communiquée par Sextus. Selon nous, A. SCHMEKEL³ a signalé de bon droit, quoique ce soit dans un autre rapport, qu'une telle conformité parmi ces élèves ne peut s'expliquer qu'en acceptant qu'ils devaient à Panétius cette modification dans la doctrine stoïcienne de la connaissance. Il s'ensuivrait que Panétius aussi aurait été partisan de la même doctrine, et que la communication faite par Sextus s'appliquerait aussi à lui. — Mais il ne suit pas de ce raisonnement que Panétius ait été le *premier* à introduire cette innovation; c'est possible; mais il se pourrait

¹ o.c. pag. 113.

² Adv. Dogm. III, 28.

³ o.c. pag. 352, note 4.

tout aussi bien qu'il l'ait connue par d'autres. La seule chose qui nous semble certaine, c'est que Panétius l'a insérée dans son système.

On peut trouver une confirmation de cette dernière assertion dans les *exemples*, par lesquels les néo-Stoïciens justifiaient leur modification dans la doctrine sur le critère. A cet effet ils se servaient de deux événements de la mythologie grecque: le retour d'Alceste du royaume des morts et la rencontre de Ménélas avec Hélène chez Protée¹. — Or, Sextus rapporte plusieurs fois ce dernier exemple: nous le trouvons *adv. log. I, 180* dans un exposé des opinions sur la théorie de la connaissance, qu'on professait dans le cercle de Carnéade². Nous le rencontrons une seconde fois dans un traité sur les théories neo-académiques de la connaissance³. — Cette analogie entre les néo-Stoïciens et les cercles académiques autour de Carnéade est très frappante. La grande influence que Carnéade exerçait sur les idées philosophiques de son temps explique suffisamment cette analogie. Il n'est donc pas étonnant que nous rencontrons des éléments de la philosophie de Carnéade dans la doctrine des néo-Stoïciens. Là, où nous savons de Panétius qu'il fit siennes plusieurs idées de ce philosophe, cela semble tout à fait acceptable qu'il emprunta aussi cette argumentation à Carnéade.

A tout prendre, nous croyons pouvoir considérer comme presque certain, qu'il s'agissait aussi de Panétius dans le passage, où Sextus parle sur les νεώτεροι Στωϊκοί. C'est pourquoi nous avons inséré ce texte parmi les fragments. Cependant il ne nous semble pas justifié de considérer comme panétiennes toutes les spéculations que Sextus Empiricus fait suivre à ce passage. En effet, il nous faut tenir compte de la possibilité que le renseignement donné par Sextus n'ait pas été puisé dans un écrit de Panétius, mais qu'il provienne d'une œuvre d'un auteur subséquent. Même si pour cette raison nous pouvons attribuer à Panétius le contenu substantiel du texte en question, il reste douteux que celui-ci ait également souscrit à l'interprétation ultérieure de cette modification dans la doctrine ancien-stoïcienne sur la connaissance.

¹ Fragm. 91.

² οἱ περὶ Καρνεάδην, *adv. log. I, 176*.

³ οἱ ἀπὸ τῆς νεᾶς Ἀκαδημίας, *Pyrrh. Hypot. I, 228*.

Aussi nous n'avons inséré dans notre collection que le texte jusqu'à la moitié de 257.

§ 2 – *Restes de la Logique de Panétius dans le De Officiis de Cicéron ?*

Plusieurs auteurs ¹ se basant sur quelques fragments ² et sur quelques textes du *De Officiis* de Cicéron, ont supposé que Panétius a consacré plus de soins à la langue et au style de ses écrits que les Stoïciens ne l'avaient fait jusqu'à ce moment. On en trouverait la preuve dans sa vénération pour Platon et les autres Socratiques, qu'il aurait pris comme modèles pour l'exposé des sujets philosophiques et la forme à leur donner. Il paraîtrait de cette vénération qu'il n'était pas indifférent à la forme de ses œuvres; qu'il se serait indigné des barbarismes et des solécismes des anciens Stoïciens, etc. ³. — Nous avons déjà arrêté plus haut ⁴ notre point de vue à l'égard de ces hypothèses; les fragments 55–58 ne nous mettent pas en droit de prononcer un jugement sur la langue et le style de Panétius; les renseignements, qu'ils contiennent, n'ont d'après toute probabilité que trait au contenu, à la doctrine de ses écrits.

Mais dans ce domaine on a aussi recherché des exposés *théoriques* de Panétius, et on a avancé quelques textes du *De Officiis*, d'où on pourrait déduire quelque chose par rapport aux idées que Panétius avait concernant la langue et le style ⁵. C'est ainsi qu'on attire l'attention sur *De Officiis* I, 31, 111: dans ce passage Panétius se ferait le défenseur de l'usage de la langue pure, épurée de toute importation étrangère! — Une étude plus méticuleuse du texte cependant met au jour, que dans ce passage on parle d'une vie selon les normes de la nature individuelle et que c'est dans cette vie que se trouve la perfection morale de l'homme. Pour illustrer ce principe, Cicéron se sert d'un exemple et donne à cet effet un cas parallèle: tout comme nous devons nous servir de notre propre langue, dit-il, et non pas d'une langue gâtée et difformée par des

¹ F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 93; R. HIRZEL, o.c. II, 1 pag. 356–383; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 58–60.

² *Fragm.* 55–58.

³ R. HIRZEL, o.c. pag. 179.

⁴ pag. 59–61.

⁵ R. HIRZEL, o.c. II, 1 pag. 356–383; A. SCHMEKEL, o.c. pag. 207.

grécismes e.a., ainsi il nous faut prendre notre propre nature comme ligne de conduite. — Que l'on puisse déduire de ce texte les idées de Panétius sur l'épuration de la langue, nous semble tout de même fort douteux. Aussi ce passage du *De Officiis* de Cicéron ne peut pas entrer en ligne de compte pour une reconstruction de la Logique de Panétius.

Il faut dire la même chose d'un traité sur le discours que nous rencontrons dans les chapitres 37 et 38 du premier livre du *De Officiis*¹. Cicéron y commence son exposé par la division du discours en „contentio” (le discours proprement dit) et en „sermo” (la conversation), et donne ensuite une série de remarques sur la langue et le contenu de la conversation et sur la conduite qu'elle exige. — Comme Cicéron dit lui-même que les lois et les préceptes de rhétorique, qui concernent le discours proprement dit, sont aussi applicables à la conversation, (car là aussi il s'agit en effet de mots et de phrases)², on pourrait se demander si ce texte ne devrait pas être compté parmi les fragments de rhétorique de Panétius.

Un moment nous avons cru pouvoir répondre par l'affirmative en raison de la définition que les Stoïciens donnent de la rhétorique. En effet, nous trouvons dans plusieurs textes³ la rhétorique définie comme „la science de bien dire”; en rapport avec une définition si large on pourrait, au besoin, dire que les règles et les lois éventuelles pour la conversation, appartiennent au domaine de la rhétorique, et considérer ledit passage comme un fragment de rhétorique de Panétius. En examinant de plus près le passage tout entier, il se trouve cependant avoir une tendance éthique si prononcée⁴, qu'on ne trouve pas de traces de préceptes pour l'art de bien dire; les deux chapitres seraient mieux à leur place dans un traité sur le savoir vivre que dans une œuvre sur la rhétorique! Aussi il ne peut être question, d'après nous, de les insérer parmi les fragments de rhétorique.

¹ 37, 132–38, 137.

² 37, 132.

³ St. V. Fr. II, 292–294.

⁴ LOTTE LABOWSKY, o.c. pag. 56–59.

CHAPITRE VII

REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 96-117

Le nombre de fragments, où l'on nous communique quelque chose sur les idées que Panétius avait concernant l'éthique, est assez grand; nous possédons des données formelles et certaines à l'égard de plusieurs de ses doctrines. — A l'exception de quelques communications éparses, elles proviennent en majeure partie des deux premiers livres du *De Officiis* de Cicéron, qui, comme c'est connu, ont été composés à l'aide de l'œuvre principale de Panétius, *Περὶ τοῦ καθήκοντος*. Cependant comme il faut tenir compte de la part personnelle que Cicéron prit à cette composition, on ne peut généralement se servir en toute sûreté de textes du *De Officiis*, qu'après avoir déterminé la mesure, dans laquelle Cicéron dépendait de Panétius. Aussi avant de déterminer quels fragments éthiques peuvent être attribués à Panétius, il faut que nous nous représentions les rapports qui existaient entre le *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius et le *De Officiis* de Cicéron. A cet effet il sera nécessaire de soumettre à un examen plus précis les différentes opinions soutenues à ce sujet dans le courant des années.

A côté de cela nous devons aussi mêler d'autres écrits à notre examen de l'éthique de Panétius. En effet, à maintes reprises on a attiré l'attention sur la possibilité que les écrits éthiques de Panétius soient à la base d'autres œuvres de Cicéron ou d'auteurs subséquents. Il nous faudra donc soumettre à un examen minutieux l'influence exercée par Panétius sur quelques dialogues de Cicéron (*Tuscul. Disp. II*; *De Finib. Bon. et Mal.*; *Laelius De Amicitia*), ainsi que sur des écrits de Sénèque et de Plutarque (resp. *De Tranquillitate Animi* et *Περὶ εὐθυμίας*).

§ 1 — *Le De Officiis de Cicéron*

Quand Cicéron lui-même ¹ nous dit que les deux premiers livres de ce dialogue sont une adaptation du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius, cela ne signifie pas encore que cela s'applique à toutes leurs parties. Comme nous avons déjà précisé plus haut en raison de

¹ *Fragm.* 34-35; 40; 42=116; 43.

plusieurs fragments¹, Cicéron a composé, outre les deux préfaces (resp. I, 1, 1-2, 6 et II, 1, 1-2, 8), quelques suppléments à la fin des deux livres (resp. I, 43, 152-45, 161 et II, 24, 86-25, 90), soit „proprio Marte”, soit à l’aide d’une autre source². Notre examen pourra donc se borner au corps de chacun des deux livres: I, 2, 7-42, 151 et II, 3, 9-24, 85.

En général on peut faire remarquer concernant ces passages que ni les réminiscences personnelles de la vie de Cicéron³, ni la couleur romaine, ni les exemples de l’histoire politique et culturelle de Rome, n’ont en aucun cas été empruntés à l’œuvre de Panétius⁴. En effet, malgré le contact fréquent et étroit que Panétius entretenait avec Rome et beaucoup de Romains⁵, il ne semble pas acceptable qu’il ait de préférence illustré son œuvre avec des exemples romains. Comme de l’autre côté c’était précisément dans l’intention de Cicéron de rendre par son travail philosophique les écrits grecs accessibles aux Romains et d’adapter du bien grec à des esprits romains, nous pouvons nous attendre au fait qu’il aura introduit dans son adaptation de l’écrit de Panetius beaucoup d’éléments romains. Selon toute probabilité, il aura utilisé à cet effet l’une ou l’autre collection d’anecdotes ou de placita, bien qu’en ceci il ne faille pas sousestimer l’expérience personnelle de Cicéron⁶. Mais quoi qu’il en soit, nous n’attribuerons pas à Panétius les passages de tendance romaine du *De Officiis*, du moins en ce qui concerne la partie romaine. Parce qu’on rencontre ces parties en de nombreux endroits de l’écrit, nous nous contentons de cette indication générale, car il est impossible, et d’ailleurs inutile, de désigner tous ces passages par leur nom.

Après ces remarques préliminaires, par lesquelles nous avons pu déterminer quelques éléments non-panetiens dans le *De Officiis* de

¹ pag. 32-33.

² Cette question n’étant d’aucun intérêt pour notre sujet, nous la laissons de côté.

³ Son consulat II, 24, 84! La domination de César II, 8, 27-29.

⁴ De même A. SCHMEKEL, o.c. pag. 29. — Par contre MAX POHLENZ, *Antikes Fuhrertum*, passim, est d’avis que ces exemples romains, eux aussi, furent du moins partiellement empruntés à Panétius; cependant il n’a pas avancé d’arguments pour motiver son point de vue.

⁵ Cfr pag. 10-17; pag. 218-222.

⁶ De nombreux exemples se rapportent aux contemporains de Cicéron.

Cicéron, il faut que nous nous demandions, si on peut considérer le reste des exposés dans les deux livres comme provenant presque entièrement de Panétius, ou si là aussi il faut tenir compte d'additions et de changements considérables dus à Cicéron. — Tandis que F. G. VAN LYNDEN ne se prononçait pas encore sur le *degré* de dépendance où Cicéron se trouvait, et se contentait de ne constater que le *fait*¹, R. HIRZEL a voulu voir dans le *De Officiis* de Cicéron une adaptation de l'écrit de Panétius, sinon littérale, du moins très fidèle². En raison de quelques renseignements donnés par Cicéron lui-même³, P. KLOHE⁴ a par contre fait ressortir la part personnelle que Cicéron a eue à cette adaptation et a essayé de réduire fortement les éléments provenant de Panétius. Pour motiver son opinion il a attiré l'attention sur l'analogie qui existe entre certains passages du *De Officiis* et certains passages d'autres dialogues, qui ne remontent pas à Panétius; il croyait pouvoir en conclure que dans ces parties du *De Officiis* Cicéron ne s'est évidemment pas appuyé sur Panétius, mais qu'il a emprunté ces passages à la même source à laquelle il a puisé le matériel pour ces autres dialogues. — Dans l'adaptation de Cicéron se présentaient de nombreuses inégalités et inconséquences telles que répétitions, transitions forcées et heurtées, développements etc.. Comme il était difficile de les attribuer à Panétius, P. KLOHE ne vit aucune autre possibilité que de les mettre sur le compte de Cicéron. Ainsi il en vint à considérer une grande partie des deux livres comme ne provenant pas de Panétius. — A. SCHMEKEL⁵ a réfuté une grande partie des objections avancées par P. KLOHE; mais, pour le reste, il suit la même méthode: lui aussi fonde son argumentation sur les imperfections dans les exposés de Cicéron, et y voit un motif pour ne pas attribuer ces passages à Panétius mais pour les considérer comme des adjonctions dues à Cicéron. Pris dans son sens formel, la différence entre le point de vue d'A. SCHMEKEL et celui de P. KLOHE se trouve en ce que le premier veut

¹ o.c. pag. 79-100.

² o.c.

³ *Fragm.* 34; 39; 122.

⁴ o.c.

⁵ o.c. pag. 29-46

soustraire un plus petit nombre de passages à l'influence de Panétius.

Mais à tout bien considérer, ce n'est que d'une importance secondaire, si l'on tient à attribuer à Panétius un passage de plus ou de moins. Il est bien plus important de savoir, si l'on peut avoir confiance dans les critères, selon lesquels on veut considérer un texte quelconque comme panétien ou non-panétien. Quant aux exposés de P. KLOHE et d'A. SCHMEKEL, c'est précisément dans leurs critères que nous avons le moins de confiance. Aussi nous en voulons surtout à la *méthode* que suivent les deux auteurs. Nous concédons que des ressemblances frappantes entre des passages analogues dans de différents écrits justifieront souvent la conclusion que les deux exposés proviennent de la même source. Mais si cela *devra* être *toujours* le cas, c'est une autre question. En effet, on peut concevoir d'autres facteurs qui ont pu causer une telle similitude. — D'abord, c'est fort possible, sinon inévitable, qu'en adaptant ou en traduisant deux exposés différents sur des sujets pas trop divergents, un auteur, par le choix des mots, la construction des phrases e.a., est cause d'une analogie qu'on ne rencontrait pas dans les exposés originaux. Ceci se fera dans une mesure d'autant plus grande et ce sera d'autant plus vite le cas selon que les deux adaptations furent plus indépendantes, et le délai entre elles plus court. — On ne pourra surtout pas négliger ce facteur pour les écrits philosophiques de Cicéron: comme ce dernier était, en effet, obligé de créer une terminologie philosophique, il aura naturellement été limité dans le choix des mots, de sorte que des ressemblances entre des passages analogues pouvaient naître très facilement. En outre, il faudra tenir compte de la possibilité que des analogies ont pu se présenter dans les différentes sources, utilisées par Cicéron en composant ses dialogues; en effet, des exposés sur un même sujet, faits par plusieurs auteurs ayant la même tendance philosophique ou une tendance analogue, présenteront naturellement et nécessairement une certaine ressemblance dans la construction, la façon de dire etc.

C'est pourquoi ce n'est qu'avec la plus grande circonspection que nous pourrions tirer des conclusions d'analogies entre des passages de différents écrits. D'après nous, cela ne pourra se faire

en toute sûreté que lorsqu'on ne pourra pas expliquer d'une autre manière l'analogie qu'on rencontre dans la façon de formuler et qu'il s'agit d'opinions ou de doctrines appartenant *exclusivement* à l'auteur en question: en ce cas on pourrait conclure de la présence des mêmes thèses dans d'autres écrits à une dépendance réciproque ou à des sources communes. Mais le fait que des opinions généralement répandues sont reproduites dans plusieurs écrits, même sous une forme plus ou moins analogue, n'aura souvent que peu de valeur pour l'analyse des sources.

Pour cette raison, P. KLOHE¹ s'avance trop loin, d'après nous, lorsqu'il conclut de l'analogie entre p.e. De Offic. I, 4, 11-14 et De Finib. B. et M. II, 14, 45-47 à une source commune, non-panétienne, pour les deux passages. Cette analogie ne s'explique non seulement suffisamment par l'adaptateur commun, mais aussi par le fait qu'une source de tendance stoïcienne se trouve également à la base du second livre du De Finibus². Mais même au cas où il faudrait penser à une source commune pour les deux passages, ce serait tout aussi bien possible que le passage dans De Finibus ait été emprunté à Panétius, quoique ce soit probablement par voie indirecte³. Quoi qu'il en soit, on ne pourra toujours trouver dans de pareilles analogies une raison pour nier la provenance panétienne de parties des deux premiers livres du De Officiis de Cicéron.

Le second critère, sur lequel P. KLOHE et A. SCHMEKEL ont fondé leur analyse des sources, ne semble pas non plus inattaquable. — Car il nous faut tenir compte de ce que beaucoup d'irrégularités, d'inconséquences et de superficialités dans les exposés de Cicéron proviennent de négligences, de précipitation ou d'un manque de connaissance philosophique; au cas seul ou ceci semblera impossible, on pourra tirer la conclusion que Cicéron a probablement utilisé plusieurs sources⁴. — Des transitions non motivées et

¹ o.c. pag. 6-12.

² Cfr pag. 292-294.

³ M. POHLENZ, Grundfragen der stoischen Philosophie, Göttingen 1940, pag. 73-77, veut considérer un écrit d'Antioche d'Ascalon comme la source immédiate de Cicéron pour composer le De Fin. B. et M. II, 14, 45-47.

⁴ C'est ainsi que, dans notre analyse des sources du second livre du De Nat. Deor., nous avons nous-mêmes (pag. 243-246) accepté plusieurs sources en raison de la différence entre la division de l'exposé, donnée dans 1, 3, et le développement ultérieur.

brusques entre deux passages ne justifient non plus toujours la conclusion que Cicéron aurait adapté indépendamment un des deux passages ou qu'il l'aurait emprunté à une autre source. En effet, c'est tout autant possible que Cicéron ait supprimé des parties de l'œuvre originelle, d'où naissait comme conséquence une lacune ou une transition forcée. Aussi ne pourra-t-on, en général, tirer des conclusions de telles données qu'avec la plus grande circonspection; bien des fois ceci ne pourra se faire en toute sûreté, qu'au cas où, pour une autre raison, c'est déjà certain ou probable que Cicéron a consulté plusieurs sources. D'après nous, P. KLOHE tout aussi bien qu'A. SCHMEKEL ont trop négligé cette prudence, de sorte que nous tenons leur analyse des sources du *De Officiis* de Cicéron pour insuffisante.

Des auteurs subséquents ont cherché d'autres voies pour fixer le rapport qui existait entre Cicéron et Panétius. Surtout trois études¹, parues en 1934, semblent avoir de la valeur à cet égard: elles apportent une nouvelle orientation dans la question des sources du *De Officiis* de Cicéron². — Bien que complètement indépendants les uns des autres, ces trois auteurs cherchent la solution dans une même direction. En raison de la déclaration répétée, faite par Cicéron, qu'il a adapté dans les deux premiers livres de son *De Officiis* le *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius, ils partent du point de vue que Cicéron doit, en tout cas, avoir inséré dans son adaptation la grande ligne, la tendance générale et le cours approximatif de l'argumentation de Panétius. Des exposés faits par Cicéron, souvent défectueux et remplis de lacunes, ils essayent de reconstruire, par une analyse très détaillée et profonde, le raisonnement de Panétius.

Nous devons admettre que cette méthode aussi n'est pas exempte de dangers. Ainsi on pourrait déjà soulever des objections contre la supposition que les trois auteurs ont prise comme point de départ. Celle-ci ne ressemble-t-elle pas trop à un apriorisme? — Nous

¹ M. POHLENZ, *Antikes Führertum*, Leipzig 1934; GRED IBSCHER, *Der Begriff des Sittlichen in der Pflichtenlehre des Panaitios*, diss. München 1934; LOTTE LABOWSKY, *Die Ethik des Panaitios*, Leipzig 1934.

² On peut peut-être considérer CHR. JUNGBLUT, *Die Arbeitsweise Ciceros im ersten Buch über den Pflichten*, Progr. Frankfurt a.M. 1907, comme un précurseur de cette direction.

ne le pensons pas. En effet, dans aucun de ses dialogues philosophiques Cicéron n'affirme si formellement et tant de fois sa dépendance à l'égard de ses sources. Ensuite, il annonce son *De Officiis* comme une adaptation de l'écrit de Panétius, tandis que dans d'autres dialogues l'indication des sources, utilisées par lui, reste limitée à des remarques faites en passant et souvent très superficielles¹. Il est donc évident que dans son *De Officiis* Cicéron a suivi plus fidèlement et de plus près l'écrit, qui lui a servi de source, que ce n'était son habitude dans d'autres dialogues. — Aussi n'avons nous aucune objection à faire contre l'hypothèse que lesdits trois auteurs ont pris comme point de départ pour leur argumentation.

Quoique ensuite dans leur méthode le danger d'une interprétation subjective ne soit pas imaginaire, ils ont, d'après nous, assez bien réussi à rendre leurs conclusions acceptables. — En contradiction avec P. KLOHE et A. SCHMEKEL, qui à maintes reprises ont cru pouvoir signaler des additions de la main de Cicéron, ils en vinrent à la conviction qu'il ne faut pas tant tenir compte d'additions, mais que Cicéron paraît plutôt avoir *abrégé* en une large mesure l'œuvre de Panétius, surtout en ce qui concerne les parties plus spéculatives et théoriques. Outre par de nombreux arguments internes, acquis par une analyse minutieuse du *De Officiis*², cette thèse pourrait être confirmée par un texte d'A. Gellius³, où celui-ci cite un passage du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius dans lequel se trouve une comparaison dont il n'y a aucun trace dans Cicéron.

Par cette thèse GRED IBSCHER, M. POHLENZ et, pour la partie qu'elle a traitée, LOTTE LABOWSKY se mettent au point de vue qu'à l'exception des passages personnels et de couleur romaine⁴, on peut ramener presque dans leur entier les exposés de Ci-

¹ Aussi nous estimons inadmissible que, pour chacun de ses dialogues, Cicéron se soit servi d'un seul écrit comme source principale. D'après nous, il faut tenir compte d'une plus grande indépendance. Cfr l'article méritoire de P. BOYANCÉ, Cicéron et son œuvre philosophique, *Rev. d'Étud. Lat.* XIV (1936), pag. 288-309.

² Surtout l'étude de LOTTE LABOWSKY est fort instructive à cet égard.

³ *Fragm.* 116.

⁴ Quant à M. POHLENZ, en observant la réserve énoncée plus haut pag. 277 note 4.

céron à l'écrit de Panétius. Ce faisant ils reviennent partiellement à l'opinion soutenue dans le temps par R. HIRZEL¹. D'un autre côté cependant ils s'écartent de lui, en tant qu'ils tiennent l'écrit de Panétius pour bien plus vaste que celui de Cicéron: dût-on parler d'une certaine indépendance de Cicéron, alors celle-ci aurait consistée pour la majeure partie précisément en ce que le dernier n'aurait fait qu'un choix restreint dans la profusion de matériel, qu'il trouvait chez Panétius². Cicéron ne donnait pas une traduction littérale mais une adaptation. Tout comme il croyait devoir ajouter quelques suppléments³, de même il croyait pouvoir omettre plusieurs parties de l'œuvre de Panétius.

Mais à part les quelques éléments signalés plus haut, le contenu des deux premiers livres du *De Officiis*, tels qu'ils se trouvent maintenant devant nous, a été emprunté presque dans son entier à Panétius; nous tenons ceci pour certain après les recherches faites par GRED IBSCHER, MAX POHLENZ et LOTTE LABOWSKY.

Nous avons déjà⁴ attiré l'attention sur le fait que, vu cet état des choses, nous ne pouvons pas songer à insérer dans notre collection de fragments tout le bien de Panétius. Toutefois une omission totale de cet écrit ne nous semble pas justifiée; alors nous n'aurions pas fait valoir dans notre collection des points fondamentaux de la doctrine enseignée par Panétius, de sorte qu'on ne pourrait plus la dire complète. — Il nous semble donc le plus raisonnable d'insérer parmi les fragments les points les plus importants de l'argumentation de Panétius, telle qu'elle a été reproduite par Cicéron. De cette façon nous obtenons une reproduction presque complète de la doctrine de Panétius, tandis que nous ne dépassons pas trop les limites que comporte une collection de fragments.

Le choix de „ces points capitaux du raisonnement de Panétius” est naturellement quelque peu subjectif et arbitraire. Nous faisons suivre encore quelques remarques pour motiver notre choix.

Sans l'exprimer formellement, Panétius part dans ses exposés

¹ Cfr pag. 278.

² LOTTE LABOWSKY, o.c. pag. 67-68.

³ Cfr pag. 277.

⁴ pag. 230-231.

sur l'honrête de la thèse généralement stoïcienne, que vivre bien moralement est identique à vivre selon les tendances de la nature humaine¹. Ces tendances peuvent être réduites à quatre. Le bien moral consiste dans l'accomplissement de ces quatre tendances. — Panétius déduit donc le contenu de la conception de l'honrête des données de la nature humaine; nous trouvons cet exposé dans 4, 11-14, lequel passage nous croyons devoir insérer dans notre collection², parce que nous pouvons y reconnaître la base de l'exposé de Panétius.

Panétius donne ensuite dans ses exposés une définition plus précise de la conception du καλόν, où les résultats du passage précédent ont été utilisés et insérés. Les quatre tendances de la nature humaine nommées en cet endroit correspondent aux quatre vertus cardinales, qui dominent la vie morale. C'est ainsi que nous trouvons dans 5, 15-17 un résumé sommaire de la doctrine sur les vertus, enseignée par Panétius, raison pour laquelle nous avons donné une place à cette partie³.

Panétius passe ensuite à la discussion détaillée des devoirs, qui déroulent des quatre vertus cardinales. Il traite successivement la φρόνησις, (6, 18-19), la δικαιοσύνη (7, 20-18, 60), l'ἀνδρεία (18, 61-26, 92) et la σωφροσύνη (27, 93-42, 151). Comme ces exposés ont été gardés bien plus dans un sens concret et pratique, ils sont d'un grand intérêt pour arriver à connaître la conviction personnelle de Panétius dans toutes sortes de questions plus ou moins importantes, mais qu'on ne peut pas considérer comme indispensables pour déterminer ses principes éthiques. Comme un choix dans d'innombrables données concrètes et particulières devient fort difficile, nous n'avons pas inséré ces exposés dans notre collection.

Il fallait cependant faire une exception. Panétius semble, en effet, ne pas être d'accord avec la tradition ancien-stoïcienne dans la définition des vertus cardinales séparées. C'est pourquoi nous avons cru devoir donner à ces quatre définitions un place parmi les fragments. Aussi avons nous encore inséré: 6, 18-19 (sur la

¹ Nous devons à Clément d'Alexandrie, *Stromat.* II, 21 (Fragm. 96) un témoignage formel que Panétius était partisan de cette doctrine.

² Fragn. 98.

³ Fragn. 103.

φρόνησις), 7, 20 (sur la δικαιοσύνη), 20, 66–67 (sur l'ἀνδρεία) et 27, 93–28, 101 (sur le πρέπον et sur la σωφροσύνη) ¹.

Pour finir, nous avons encore inséré I, 31, 110–111, parce que dans ce passage on donne en raccourci la doctrine de Panétius sur le τέλος ².

Quant au second livre du De Officiis de Cicéron, la question se pose un peu autrement. MAX POHLENZ ³ a démontré que Cicéron a presque complètement supprimé les exposés théoriques de Panétius sur l'utile, dont traite ce dernier livre. Peut-être peut-on en retrouver quelques traces dans le troisième livre, où Cicéron reproduit quelques opinions de Panétius; nous avons donné une place ⁴ dans notre collection à ces passages du De Officiis III.

Par l'absence d'un fondement théorique, le second livre du De Officiis de Cicéron est devenu un écrit purement *pratique*; en raison du rapport entre l'intérêt individuel et l'intérêt général on traite la question: comment obtenir de l'influence sur les gens? — La réponse consiste en de nombreux conseils à appliquer dans différentes circonstances. Mais tout ceci est d'un intérêt secondaire pour connaître l'éthique de Panétius, de sorte qu'à l'exception de l'endroit où ce dernier est nommé explicitement ⁵, nous n'avons pas inséré de passages du second livre parmi les fragments.

§ 2 – Le second livre des Tusculanae Disputationes

Aux écrits de Panétius, qui nous sont plus au moins connus, appartient une lettre, adressée à son élève Q. Aelius Tubero, sur la façon dont il faut supporter la douleur ⁶. Déjà G. ZIETSCHMANN ⁷ a essayé de faire accepter, que cette lettre aurait servi de source à Cicéron pour composer son second livre des Tusculanae, qui

¹ resp. Fragn. 104, 105, 106 et 107.

² Fragn. 97.

³ Antikes Führertum, pag. 90–93.

⁴ Fragn. 100–102.

⁵ Fragn. 117.

⁶ Fragn. 46=113; 47. — Il reste possible que Panétius ait écrit plusieurs lettres à Q. Aelius Tubero, de sorte que dans le Fragn. 47 il pourrait être question d'une autre lettre que celle dont on parle dans le Fragn. 46=113. Cfr pag. 34–35.

⁷ De Tusculanarum disputationum fontibus, Halle 1868, pag. 31.

traite en effet le même sujet. — On a refusé d'accepter ses arguments. C'est ainsi qu'O. HEINE¹ prétend que, dans ce dialogue, Cicéron a utilisé comme source un Stoïcien ultérieur, mais qu'on ne peut pas prouver que cela ait dû être Panétius; R. HIRZEL² et H. N. FOWLER³ refusent également d'accepter que Cicéron dépend ici de Panétius; comme de plus ni A. SCHMEKEL, ni E. ZELLER fondent leurs exposés concernant l'éthique de Panétius sur le second livre des *Tusculanae* de Cicéron, ces auteurs aussi semblent ne pas avoir accepté l'argumentation de G. ZIETSCHMANN. — Par contre M. POHLENZ⁴ et, à l'imitation de celui-ci, R. PHILIPPSON⁵ sont revenus à l'opinion de G. ZIETSCHMANN et ont cherché de nouveaux arguments pour motiver le point de vue de ce dernier.

En premier lieu ils tiennent pour certain que la source à laquelle Cicéron puisait, était stoïcienne; pour confirmer cette opinion ils renvoient à plusieurs thèses stoïciennes qu'on traite ou qu'on défend dans l'exposé. — Ainsi on y trouve la doctrine stoïcienne sur la cohérence mutuelle des vertus qui, une fois acquises, ne peuvent plus se perdre⁶; c'est ainsi qu'on définit, de façon stoïcienne, la vertu comme „recta animi affectio”⁷; l'analyse de la conception de la douleur sent le stoïcisme, parce qu'on fait ressortir les „falsa visio et species” (δόξα et φαντασία) comme les facteurs qui jouent un rôle à sa naissance⁸; de plus, on parle de plusieurs conceptions spécifiquement stoïciennes, telles que la personne du sage (σοφός)⁹, le καθῆκον¹⁰, la vie conséquente¹¹, l'εὐτομία¹², tandis qu'une utilisation de la conviction générale des hommes comme preuve fait également penser au Stoïcisme¹³.

¹ Ciceronis *Tusculanarum Disputationum libri V*, Leipzig 1881, I, pag. XXI.

² o.c. III, pag. 406-414.

³ o.c. pag. 8-10.

⁴ Das zweite Buch der *Tusculanen*, *Hermes* XLIV (1909), pag. 23-40.

⁵ *Panaetiana*, pag. 353-354.

⁶ 14, 32.

⁷ 18, 43.

⁸ 18, 42; 22, 52-53.

⁹ 22, 51.

¹⁰ 23, 55.

¹¹ 27, 65.

¹² 27, 65-67.

¹³ 18, 43.

En raison de ces éléments stoïciens, M. POHLENZ est convaincu que la source utilisée par Cicéron doit avoir été un écrit stoïcien. Il pense même pouvoir considérer cet écrit comme la lettre adressée par Panétius à Q. Aelius Tubero. — M. POHLENZ veut justifier cette dernière assertion en s'appuyant sur le fait que les Stoïciens antérieurs, qui considéraient sans plus la douleur comme un ἀδιόφορον, ne traitaient pas ce sujet d'une façon si détaillée, de sorte que Panétius doit avoir été le premier Stoïcien, qui fit paraître une œuvre sur cette matière et ensuite sur un texte de Cicéron¹ d'où il ressort que celui-ci ne connaissait non seulement l'existence de cette lettre, mais qu'il l'aurait lue probablement pas longtemps avant d'écrire ses *Tusculanae*². Comme c'est précisément à Cicéron que nous devons un court résumé du contenu, ce ne serait pas étonnant qu'il eût utilisé l'écrit, lorsqu'il voulait composer un opuscule sur le même thème. — M. POHLENZ signale de plus que le résumé que Cicéron donne du contenu de la lettre de Panétius, correspond complètement au contenu du second livre des *Tusculanae*, de sorte qu'à son avis il est impossible de nier l'existence d'une dépendance. Enfin M. POHLENZ veut distiller un dernier argument d'une analogie acceptée par lui entre *Tuscul. Disp. II, 21, 47* et *De Offic. I, 28, 101*; le dernier texte ayant certainement été emprunté à Panétius³, le premier devrait également remonter à lui.

Les arguments avancés par M. POHLENZ n'ont pas pu nous convaincre. — Il importe peu, d'après nous, si avant Panétius des Stoïciens antérieurs ont parlé, oui ou non, de façon détaillée sur la manière de supporter la douleur. Au cas où la lettre de Panétius n'aurait *pas* été la source utilisée par Cicéron, ce dernier n'aurait pas eu besoin de recourir à des auteurs *antérieurs* pour se renseigner; il pourrait tout aussi bien avoir consulté des Stoïciens *subséquents*. Comme la littérature consolatrice a été très volumineuse dans l'antiquité, Cicéron n'aura eu que l'embarras du choix. — Le fait que Cicéron paraît avoir lu la lettre, écrite par Panétius à Tubéron,

¹ *Fragm. 46=113* et peut-être *47*.

² Cicéron a écrit son *De Finibus* peu de temps avant les *Tusculanae*: resp. avant juillet 45 (*Ep. ad Att. XIII, 21, 4*) et 45-44 (*Ep. ad Att. XIII, 32, 2*); s'il s'agissait encore dans le *Fragm. 47* de ladite lettre, il s'ensuivrait que Cicéron se la rappelait encore fort bien.

³ *Fragm. 87=107*.

n'est pas encore une raison pour accepter qu'il l'a utilisée comme source, quand il s'est mis à écrire lui-même un écrit analogue. M. POHLENZ jugeait cette dernière chose probable, parce que, d'après lui, le contenu du second livre des *Tusculanae* présenterait une ressemblance frappante avec le contenu de l'écrit de Panétius, tel que Cicéron le reproduit ¹. Nous croyons cependant devoir douter de la valeur de cette analogie, même si elle existe. En effet, le résumé que Cicéron donne du contenu de la lettre de Panétius semble être si vague et si superficiel, qu'il pourrait servir pour presque chaque écrit traitant la façon dont il faut supporter la douleur. Chaque auteur, qui traite ce sujet, exposera en quoi consiste la douleur et pour quelles raisons il faut la supporter. Vouloir déduire des conclusions de telles généralités nous semble pour le moins prématuré. — Le seul point de rapprochement, qui puisse avoir de la valeur, est le fait que dans aucun des deux exposés on ne défend la thèse, que la douleur ne serait pas un mal. Si c'était donc certain, que Panétius fût le seul parmi les Stoïciens subséquents à rejeter cette thèse ancien-stoïcienne, cette donnée pourrait avoir de la valeur pour déterminer la source, où puisait Cicéron. Mais comme ce n'est pas le cas il ne nous semble pas possible de tirer des conclusions certaines de cette donnée.

En ce qui concerne enfin le dernier argument de M. POHLENZ, nous avons déjà exposé plus tôt ² que, d'après notre opinion, on ne peut pas conclure de textes tels que *De Offic.* I, 28, 101, que Panétius ait distingué dans l'âme humaine une partie rationnelle et une partie irrationnelle; le passage des *Tuscul. Disp.* II, 21, 47 est par contre formellement dualiste: *est enim animus in partes tributus duas, quarum altera rationis est particeps, altera expers*. Aussi ne pouvons nous pas accepter l'analogie de ce texte avec *De Offic.* I, 28, 101, analogie acceptée par M. POHLENZ.

C'est pourquoi nous sommes convaincus que la thèse de M. POHLENZ que Cicéron, en composant son écrit sur la façon de supporter la douleur, aurait utilisé comme source la lettre écrite par Panétius à Q. Aelius Tubero, n'a pas de fondemens solides. Nous la trouvons d'autant plus improbable, parce que Posidonius, lui aussi, a été cité par Cicéron ³.

¹ *Fragm.* 46=113.

² *pag* 105-108. ³ 25, 61.

Il nous reste donc comme résultat des recherches effectuées par M. POHLENZ qu'un écrit *stoïcien* aurait été la source, où puisait Cicéron. — Or, que penser de cette thèse? — Nous pouvons concéder à M. POHLENZ, que les éléments qu'il signale sont en effet stoïciens; ils proviennent probablement en partie de cercles moyen-stoïciens, comme p.e. la mentalité à l'égard de l'idéal stoïcien de la sagesse¹. Mais tout cela ne justifie pas encore la conclusion que Cicéron a utilisé comme source un écrit stoïcien ou moyen-stoïcien.

En effet, des éléments non-stoïciens s'avèrent aussi être présents dans l'écrit. — C'est ainsi qu'on polémique² deux fois contre des opinions stoïciennes; comme le ton de ces passages est sarcastique et quelque peu dépréciatif, cela nous semble peu probable qu'ils proviennent de Stoïciens subséquents, qui auraient attaqué de cette façon les conceptions anciennes³. — Le dualisme psychologique, exprimé plusieurs fois dans 20, 47-22, 52, est lui non plus stoïcien: ce passage fait penser incontestablement à une source académique ou éclectique. — R. HIRZEL⁴ a encore signalé d'autres endroits qui trahiraient une tendance sceptique, tandis que de plus quelques-uns des passages désignés par M. POHLENZ comme stoïciens pourraient tout aussi bien provenir d'une source académique⁵. Mais R. HIRZEL s'avance trop loin, d'après nous, en voulant conclure de ces éléments non-stoïciens resp. académiques et sceptiques, que la source utilisée par Cicéron doit avoir été un écrit *sceptique*⁶. Il est impossible de négliger, sans plus, les données stoïciennes présentes dans un nombre bien supérieur. L'analyse de l'opuscule de Cicéron a mis au jour, que des éléments *stoïciens* et *académico-sceptiques* furent mélangés; il faut partir de ce fait, quand on essaye de désigner in concreto la source, où Cicéron a puisé.

On peut poser la question de savoir, si ce n'est pas précisément dans ce caractère mélangé de l'opuscule qu'on peut trouver une raison pour considérer Panétius comme l'auteur de Cicéron; en effet,

¹ 22, 51.

² 12, 29-13, 30; 18, 42.

³ Ainsi M. POHLENZ, Das zweite Buch der Tusculanen, pag. 29-30.

⁴ o.c. III, pag. 406-414.

⁵ Nous pensons au rapport indissoluble des vertus, à l'impossibilité de perdre des vertus une fois acquises (14, 32).

⁶ R. HIRZEL conclut à Philon; mais ses arguments sont insuffisants.

nous n'ignorons pas qu'il insérerait des données non-stoïciennes, in casu aussi académiques, dans son Stoïcisme¹. — Il est indéniable que cette remarque semble au premier coup d'œil acceptable. Cependant les objections que nous avançons contre les arguments de M. POHLENZ, valent également ici. Nous continuons à trouver improbable que le Stoïcien Panétius aurait polémique contre les Stoïciens de la même façon que dans 12, 29–13, 30, même en ayant des sympathies académiques. Une expression sceptique, telle que „si modo est aliqua patientia”², ne nous semble pas non plus compatible avec la conviction de Panétius; son Περὶ τοῦ καθήκοντος, en effet, n'éveille nulle part l'impression, qu'il doutât de la possibilité qu'on puisse pratiquer les vertus. — Enfin nous croyons trouver dans l'exposé donné par Cicéron un indice qui semble indiquer un auteur subséquent. Cicéron réfute 12, 29–13, 30 pour la seconde fois la thèse stoïcienne, que la douleur ne serait pas un mal, mais qu'il ne faut la nommer que „asperum, contra naturam, difficile perperessu, triste, durum”. Il juge plus acceptable la thèse péripatéticienne, que la douleur serait un mal, parce que la nature l'exècre. Mais immédiatement après, il déclare que toute la controverse est une „verborum concertatio”, tout comme il a déjà parlé plus tôt de „verbo, non de re laborare”³. Il soutient la thèse qu'en réalité tous les points de vue — le stoïcien, le péripatéticien et le sien — sont analogues, en tant qu'ils veulent tous, malgré la façon différente de formuler, exprimer la même chose: qu'une infériorité morale est un plus grand mal que la souffrance et la douleur. — Nous rencontrons ici quelque chose de la mentalité propre à des auteurs tel qu'Antioche d'Ascalon. Panétius par contre nous semble encore trop Stoïcien pour avoir rendu si vagues les limites des différents systèmes. Voudrait-on pour cette raison désigner un auteur, qui ait pu fournir à Cicéron le matériel pour cet écrit, ce serait, d'après nous, plutôt un auteur du cercle d'Antioche qui entrerait en ligne de compte que Panétius.

Mais en raison de quelques données, mises en lumière par l'analyse du second livre des Tusculanae, nous voudrions poser la question de savoir, s'il faut admettre pour si certain que Cicéron

¹ pag. 41–43.

² 14, 33.

³ 12, 29.

ait utilisé comme source l'un ou l'autre traité sur la façon de supporter la douleur. Même si c'est vrai que Cicéron a lui-même nommé ἀπόγραφα¹ ses écrits philosophiques, ceci n'est pas nécessairement vrai pour tous ses dialogues philosophiques. Est-ce si peu vraisemblable que Cicéron ait composé indépendamment cet opuscule „de tolerando dolore?” — Le contenu de l'écrit s'avère, en effet, si peu philosophique, si simple et tellement orienté vers la pratique, que, d'après nous, c'est fort possible que Cicéron l'ait composé sans l'aide d'un traité grec; nous n'avons aucune raison pour surestimer les capacités philosophiques de Cicéron; mais cela nous semble quand même invraisemblable qu'il n'ait pas été capable de composer un opuscule tel que le second livre des Tusculanae.

Cette *possibilité* que Cicéron ait suivi une méthode indépendante, ne dit cependant rien quant à l'état *réel* des choses. Mais ici aussi il y a des données disponibles. — En effet, quelques passages *théoriques* paraissent exister, qui ne peuvent être ramenés à un auteur grec mais doivent avoir été composés indépendamment, car ils sont fondés sur les propriétés de la langue *latine*. Nous renvoyons à 15, 35–36, où Cicéron développe la différence entre dolor et labor (tous deux rendus en grec par πόνος), tandis que 18, 43, où il traite le rapport entre vir et virtus, est peut-être encore plus frappant dans ce contexte. Comme, en général, Cicéron paraît plus dépendant, précisément dans les passages *théoriques* de ses écrits, ces passages peuvent, d'après nous, donner à réfléchir. — A côté de cela, il se présente dans l'écrit quelques répétitions et inégalités, dont nous pouvons difficilement admettre qu'elles aient été présentes dans un texte grec éventuel. Ainsi Cicéron attaque à deux reprises Epicure pour le même fait², tandis que cela s'avère également être le cas pour les Stoiciens³. La transition entre 13, 30 et 13, 31 est, elle aussi, incomplète. — En prenant en considération les nombreux passages de couleur romaine, de même que le grand nombre de citations de poètes faites par Cicéron, nous ne jugeons pas probable qu'en composant son opuscule Cicéron ait eu un écrit grec devant lui.

Nos arguments ne sont pas de nature à produire une cer-

¹ Ep. ad Att. XII, 52.

² 7, 17–18; 19, 44–45; cfr 12, 28.

³ 12, 29; 18, 42.

titude absolue, mais il faut quand même tenir compte de la possibilité que Cicéron ait agi ici plus indépendamment et qu'il ait composé ce dialogue à l'aide de traités, de collections de thèses et d'exemples, et éventuellement de notes prises personnellement pendant des leçons antérieures ou à l'occasion de ses lectures. De cette façon on pourrait expliquer qu'on trouve dans cet opusculé des éléments stoïciens et académiques mélangés, car, comme nous savons, Cicéron avait des maîtres stoïciens et académiques et ses sympathies allaient dans les deux directions. — Nous croyons encore pouvoir trouver une confirmation de notre hypothèse dans Tusc. Disp. I, 4, 7, où Cicéron décrit la rédaction de ses Tusculanae. Elles sont le résumé écrit de conversations et de conférences, où Cicéron essayait ce qu'il était capable de produire sur le terrain philosophique „more graecorum”: on soumettait un sujet à Cicéron et celui-ci le développait, d'après ce qu'il paraît, assez indépendamment: temptavi, quod in eo genere possem; ut enim antea declamitabam causas . . . sic haec mihi nunc senilis est declamatio". — Concluons qu'il n'est pas impossible que Cicéron ait composé ses Tusculanae d'une façon plus ou moins indépendante.

§3 — *De Finibus Bonorum et Malorum*

Même après les recherches plus récentes effectuées par A. LÖRCHER¹, M. SCHÄFER², R. PHILIPPSON³ et M. POHLENZ⁴, concernant la question des sources de ce dialogue il reste bien des points d'interrogation qui demandent une réponse. Cependant, dans le cadre d'une étude sur Panetius, il ne peut pas être notre intention de traiter in extenso ces vastes problèmes: il nous suffit de poser la question de savoir, si, et éventuellement à quel point les écrits de Panétius ont servi de sources à Cicéron, lorsqu'il composait le plus important de ses traités philosophiques. Et après les dernières recherches faites à ce sujet, il nous semble qu'on a bien répondu à cette question: en raison des données avancées par

¹ Das Fremde und das Eigene in Ciceros Büchern de Finibus Bonorum et Malorum und den Academicis, Halle 1911.

² Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, München 1934.

³ R. E. VII, A, 1, col. 1135-1141.

⁴ Grundfragen der stoischen Philosophie, Göttingen 1940, pag. 47-81.

ces auteurs et leurs prédécesseurs¹, nous tenons pour presque certain que les écrits de Panétius n'ont pas appartenu aux sources directes utilisées par Cicéron pour son dialogue *De Finibus*.

Ceci a surtout rapport aux exposés *positifs* du premier, du troisième et du cinquième livre. — De ces trois livres on peut laisser hors de compte le *premier*: en effet, cela nous semble fort improbable que Cicéron ait puisé à une source stoïcienne sa reproduction du point de vue épicurien; aussi n'a-t-on jamais soutenu qu'ici Cicéron dépendrait de Panétius. — Cicéron a écrit le *cinquième* livre à l'aide d'un écrit d'Antioche d'Ascalon². Les propres communications faites par Cicéron³ sont de nature à pouvoir faire accepter ceci avec une assez grande certitude⁴. Il nous reste donc le *troisième* livre, la reproduction des opinions stoïciennes. Une source stoïcienne est naturellement la plus probable; aussi tous les auteurs partagent l'opinion, que Cicéron doit le matériel de son troisième livre à un Stoïcien, mais concernant la personne de ce philosophe on n'est pas d'accord. Aussi a-t-on considéré dans le courant des années presque chacun des Stoïciens qui nous sont connus, comme ayant été l'inspirateur de Cicéron⁵. Après les recherches faites par M. SCHÄFER, Panétius ne peut plus que difficilement entrer en ligne de compte. En effet, le troisième livre du *De Finibus* diffère par trop des deux premiers livres du *De Officiis*, de sorte qu'il est difficile d'accepter que les deux traités aient été empruntés à une source commune, en ce cas Panétius⁶.

Des critiques de Cicéron dans le deuxième et le quatrième livre on a voulu attribuer les premières à Panétius⁷. Mais M. POHLENZ⁸ a prouvé, en bâtissant sur les études de R. HIRZEL, R. THIAUCOURT et A. LÖRCHER, que le *second* livre de Cicéron a été également

¹ R. HIRZEL, *Untersuchungen* II, pag. 620-668; R. THIAUCOURT, o.c. pag. 88-97.

² R. HIRZEL, l.c. A. LÖRCHER, o.c. pag. 97-120; M. POHLENZ, *Grundfragen*, pag. 47-61.

³ *De Fin.* B. et M. V, 3, 8; 5, 14; 6, 16; 25, 75; 27, 81.

⁴ Cfr pag. 242.

⁵ Cfr M. SCHANZ - C. HOSIUS, *Geschichte der Römischen Litteratur*, I pag. 504-505.

⁶ M. SCHÄFER, o.c. pag. 332-333.

⁷ G. ZIETSMANN, o.c. pag. 8.

⁸ *Grundfragen*, pag. 71-81.

emprunté en majeure partie au *Περὶ τελευτῶν* d'Antioche, comme on l'acceptait déjà depuis longtemps pour le *quatrième* livre. — Il a cependant signalé le fait que Cicéron procède beaucoup plus indépendamment dans le second et le quatrième livre que dans les exposés positifs qu'il donne des trois systèmes dans les livres I, III et V, de sorte qu'il faut tenir compte de plus de travail personnel de la part de Cicéron¹.

Il s'ensuit qu'on ne peut pas insérer de fragments panétiens provenant du *De Finibus Bonorum et Malorum* de Cicéron: une dépendance directe à l'égard de Panétius ne paraît pas exister. — Cependant comme l'écrit de Cicéron est emprunté en majeure partie à Antioche d'Ascalon, un philosophe à fortes tendances éclectiques, on peut supposer avec une grande probabilité que par l'intermédiaire d'Antioche des éléments panétiens aussi ont trouvé une place dans le dialogue de Cicéron. Mais il n'est pas possible de désigner des passages concrets qui ont certainement subi l'influence de Panétius. Le critère d'une analogie avec le *De Officiis* de Cicéron, déjà utilisé à plusieurs reprises pour cette question, nous semble insuffisant: comme nous avons déjà remarqué², on peut souvent expliquer d'une autre manière de pareilles analogies³.

§ 4 — *Laelius De Amicitia*

Plusieurs auteurs ont formulé l'hypothèse que, pour composer son dialogue *De Amicitia*, Cicéron s'est servi comme source d'un écrit de Panétius, mais ils ne sont pas d'accord concernant l'étendue de l'influence exercée par cet auteur. Plusieurs d'entre eux veulent ramener à Panétius tout le contenu de l'opuscule de Cicéron⁴, tandis que d'autres restreignent aux passages stoïciens une influence éventuelle exercée par ce philosophe⁵. Il nous faut, en effet, tenir

¹ l.c.

² pag. 279-280.

³ En contradiction avec M. POHLENZ, l.c. nous estimons que la provenance panétienne de passages tels que II, 14, 45-47, IV, 7, 18 et V, 12, 34-13, 37 n'est pas prouvée; à cet effet les analogies avec le *De Officiis* devraient être plus frappantes et le contenu des textes exclusivement panétien.

⁴ G. BOHNENBLUST, *Beiträge zum τόπος περὶ φιλίας*, Berlin 1905. B. N. TATAKIS, o.c. pag. 45.

⁵ M. HOPPE, *De M. T. Ciceronis Laelii fontibus*, diss. Vratislaviae 1912.

compte du fait qu'on rencontre dans l'œuvre de Cicéron, à côté de parties stoïciennes, de nombreuses parties non-stoïciennes, surtout péripatéticiennes¹, de sorte qu'on peut poser la question de savoir, si Cicéron a rassemblé lui-même ces éléments variés à l'aide de différentes sources, ou si cette diversité était déjà propre à la source qu'il a utilisée. Selon le point de vue qu'on pense devoir occuper en cette question, on attribuera à Panétius une influence plus ou moins grande, à condition toutefois qu'on puisse somme toute parler d'une influence panétienne en ce qui concerne le *De Amicitia* de Cicéron.

Partiellement à l'instar d'A. BONHÖFFER², G. BOHNENBLUST³ croyait pouvoir accepter que Cicéron a composé son traité sur l'amitié à l'aide d'une seule source, où des éléments stoïciens tout aussi bien que des éléments péripatéticiens avaient été insérés. En raison de la sympathie connue que Panétius avait pour des tendances non-stoïciennes, ces auteurs étaient enclin à attribuer cet écrit à Panétius, et tenaient pour fort acceptable que presque tout le contenu de l'opuscule de Cicéron avait été emprunté directement à cet auteur. — Parmi les auteurs subséquents B. N. TATAKIS semble avoir la même opinion⁴.

Pour confirmer cette opinion, on a signalé des analogies existant entre des passages du *De Amicitia* et des parties du *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius, que nous retrouvons, comme c'est connu, en majeure partie dans le *De Officiis* de Cicéron. — A plusieurs reprises nous avons déjà fait la remarque qu'il faut traiter avec beaucoup de circonspection des arguments de cette catégorie. Tel que nous l'avons exposé en rapport avec le *De Officiis* de Cicéron⁵, des analogies entre différents écrits ne peuvent avoir de la valeur pour l'analyse des sources qu'au cas où il s'agit de passages dont le texte montre une grande ressemblance et dont le contenu est la propriété exclusive d'un certain auteur. Par contre, le fait que des idées généralement répandues sont reproduites

¹ Voir pour ceci G. HEYLBUT, *De Theophrasti libris Περὶ φιλίας*, Diss. Bonn 1876. M. HOPPE, o.c. pag. 30-62.

² *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart 1894, pag. 121, Anm. 94.

³ o.c.

⁴ o.c. pag. 45.

⁵ cfr pag. 279-280.

dans plusieurs écrits, même si elles sont formulées d'une façon plus ou moins analogue, n'aura souvent que peu ou pas de valeur pour l'analyse des sources. En effet, l'analogie dans la façon de formuler peut avoir trouvé sa cause dans d'autres facteurs. — C'est ainsi que spécialement chez Cicéron il nous faut tenir compte de la possibilité que ces analogies soient causées par des réminiscences conscientes ou inconscientes de Cicéron lui-même. En effet, cela semble fort acceptable qu'en composant son *De Officiis* Cicéron a subi inconsciemment l'influence des façons de formuler dont il s'était servi dans son dialogue sur l'amitié, écrit peu de temps avant ¹.

Aussi M. HOPPE ² est plus prudent dans ses hypothèses. Il accepte une source stoïcienne pour les passages *stoïciens* dans le *De Amicitia* de Cicéron, et voudrait alors tenir compte de la *possibilité* que cette source stoïcienne fût un écrit de Panétius. Nous aussi, nous n'oserions pas tirer de ces différentes données des conclusions à plus grande portée, de sorte que nous ne trouvons aucun motif pour insérer, partiellement ou dans son entier, parmi les fragments le petit traité sur l'amitié composé par Cicéron.

§ 5 — Le traité *Περὶ εὐθυμίας* de Plutarque

Parmi les écrits de Panétius on nous cite une œuvre *Περὶ εὐθυμίας* ³; comme c'est le cas pour toutes les œuvres de Panétius, cet écrit s'est également perdu. Déjà F. G. VAN LYNDEN ⁴ osa formuler l'hypothèse qu'on pût en retrouver des restes dans le petit traité du même nom dû à Plutarque; R. HIRZEL ⁵ reprit cette hypothèse, tandis que G. SIEFERT ⁶ essayait de la prouver. Or, comme

¹ Cfr M. POHLENZ, Berl. Philol. Wochenschrift, 1906, pag. 1392.

² o.c. pag. 59.

³ Fragm. 45. Cfr pag. 33-34.

⁴ o.c. pag. 115.

⁵ Demokrits Schrift *Περὶ εὐθυμίας*, Hermes XIV (1879), pag. 355 note 2.

⁶ Plutarchs Schrift *Περὶ εὐθυμίας*, Progr. Pforta 1908. — M. POHLENZ, qui au début accepta pour le traité de Plutarque une source épicurienne (Plutarchs Schrift *Περὶ εὐθυμίας*, Hermes XL (1905), pag. 275-300), s'associa plus tard à l'opinion de G. SIEFERT. Cfr son édition des œuvres morales de Plutarque (ed. par C. HUBERT, W. NACHSTÄDT, M. POHLENZ e.a. Lipsiae 1925-) III, pag. 187: „*Περὶ εὐθυμίας* egerunt inprimis Democritus et Panaetius Stoicus Democritea et Epicurea non aspernatus, cuius libellum a Plutarcho adhibitum esse vix iure olim negavi”.

nous estimons insuffisants les arguments de G. SIEFERT, il nous faudra soumettre ses exposés à un examen plus minutieux.

D'abord G. SIEFERT a cru pouvoir accepter qu'à part quelques additions de notes personnelles, Plutarque a utilisé principalement un seul écrit comme source en composant son *Περὶ εὐθυμίας*. Cet écrit proviendrait de ces cercles, où sur le terrain moral on était partisan des opinions de Démocrite. C'était, en effet, Démocrite qui avait introduit dans la philosophie grecque la conception et le terme *εὐθυμία*, tandis qu'il résulterait en outre d'une comparaison faite entre l'opuscule de Plutarque et les fragments existants de Démocrite, que des éléments dus à ce dernier y avaient principalement été traités¹.

Il est vrai que l'éthique de Panétius montre, elle aussi, ça et là une tendance qui fait penser à Démocrite²; surtout dans le *Περὶ τοῦ καθήκοντος* du premier on peut indiquer des passages, qui rappellent les idées morales de Démocrite³. En raison de ceci, G. SIEFERT a cru pouvoir accepter que le *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius également aurait eu le même cachet, d'autant plus parce que le titre, donné par Panétius à son écrit, indique une orientation vers Démocrite. Toujours d'après l'opinion de G. SIEFERT, il serait acceptable sous tous les rapports que Plutarque a utilisé l'écrit de Panétius comme source, de sorte que des éléments provenant de Démocrite auraient trouvé par l'intermédiaire de Panétius une place dans le traité de Plutarque.

En raison du matériel rassemblé par G. SIEFERT, nous acceptons volontiers la *possibilité* que Plutarque dépende de Panétius dans son *Περὶ εὐθυμίας*. Si nous rencontrons dans les écrits des deux auteurs des éléments provenant de Démocrite, il reste *possible* que Plutarque les ait repris de Panétius. Mais est-ce nécessaire? Est-ce même probable?

D'après nous, non. D'abord, nous ne possédons aucun argument,

¹ o.c. pag. 5-39.

² Cfr pag. 202.

³ G. SIEFERT, o.c. pag. 46-49, signale surtout les exposés de Panétius sur le „modus in quo inest modestia et temperatia” (I, 5, 15-17; 36, 131; 39, 140); sa doctrine qu'il ne faut pas résister à la nature (I, 31, 110-111), la dépendance des *ὀρμῶν* à la *φρόνησις*, défendue par Panétius (I, 39, 141) et sa réfutation de la *φιλοπλουτία*, de la *φιλοδοξία* et de la *φιληδονία* (I, 20, 68; II, 22, 77).

qui puisse prouver l'existence d'une telle influence. A notre avis, on ne pourrait l'admettre en toute sûreté qu'au cas où il paraîtrait qu'on reproduit dans les deux écrits de la même façon les éléments dus à Démocrite. Mais les traces de Démocrite étant chez les deux auteurs d'une nature très générale et assez superficielle, on peut fort bien se représenter que Panétius aussi bien que Plutarque ont, indépendamment l'un de l'autre, emprunté directement ces éléments à Démocrite ou à un de ses élèves¹. Ceci est d'autant plus acceptable, que nous sommes disposés à croire que les deux philosophes ont possédé une large connaissance de la littérature plus ancienne², et qu'ils ont, selon toute probabilité, connu personnellement les écrits de Démocrite. — Pour cette raison cela ne nous semble pas prouvé jusqu'à présent que le *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius ait formé le chaînon entre Démocrite et Plutarque.

D'ailleurs, nous tenons pour fort douteux que Plutarque ait composé son *Περὶ εὐθυμίας* principalement à l'aide d'une seule source. Il parle lui-même de *ὑπομνήματα*³, annotations personnelles, où il aurait puisé le matériel pour son traité. G. SIEFERT⁴ pensait faire suffisamment justice à cette communication en acceptant que Plutarque a inséré çà et là quelques notes personnelles; d'après lui, l'opuscule forme une telle unité, qu'il doit avoir été emprunté en principe à une œuvre d'un seul auteur. — Quoique nous aussi nous admettons que Plutarque a su atteindre une certaine unité dans son matériel, nous voudrions quand même révoquer en doute cette dernière conclusion. Il sera difficile de nier que l'opuscule de Plutarque fait une impression très bizarre; il ressemble plutôt à un ensemble d'anecdotes qu'à un exposé suivi sur un thème philosophique. On peut fort bien s'imaginer qu'un érudit de l'espèce de Plutarque a composé un opuscule de ce genre, se basant uniquement sur ses souvenirs gardés de ses lectures antérieures et

¹ Cfr B. N. TATAKIS, o.c. pag. 55.

² En ce qui concerne Panétius, ceci peut ressortir du fait qu'il cite à plusieurs reprises des auteurs plus anciens, même du temps avant Socrate (Cfr les *Fragm.* 55 et 115); l'œuvre si richement variée de Plutarque rend la même supposition acceptable également envers cet auteur.

³ „ἀνελεξάμην περὶ εὐθυμίας ἐκ τῶν ὑπομνημάτων ὧν ἑμαυτῷ πεποιημένος ἐτύγχανον” chap. I, 464F.

⁴ o.c. pag. 3-4.

sur des notes éventuelles. L'unité, observée dans le traité, ne nous semble pas telle que nous dûssions admettre nécessairement un seul écrit comme source de Plutarque. Pour la même raison cela ne nous semble pas prouvé que l'écrit de Panétius ait servi de source à Plutarque.

D'un autre côté, c'est tout de même probable que Plutarque a connu le *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius. On ne peut pas bien se représenter qu'un compilateur aussi lettré que Plutarque n'ait pas lu les écrits de Panétius. Mais alors il faut également admettre comme possible, sinon comme probable, que des données provenant de l'œuvre de Panétius ont trouvé une place dans le *Περὶ εὐθυμίας* de Plutarque et ont été insérées dans des écrits ultérieurs. Mais comme dans le *Περὶ εὐθυμίας* de Plutarque nous ne rencontrons nulle part d'éléments qui appartiennent exclusivement ou presque exclusivement à Panétius, nous ne pourrions que très difficilement déterminer in concreto des parties panétiennes, si elles sont éventuellement présentes, de sorte que nous sommes d'avis qu'on ne peut considérer aucun passage comme provenant avec certitude de Panétius. Nous devons nous contenter de la connaissance générale que parmi les exposés d'espèces si différentes de Plutarque se cache aussi du bien panétien; une détermination plus exacte ne peut être donnée.

Plusieurs auteurs ¹ ont signalé le chapitre XVI, 474D ² et sont d'avis que ce passage provient du *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius. Il s'agit ici d'une anecdote sur Anaxagore, que nous trouvons aussi relatée dans le *Περὶ ἀσκησίας* de Plutarque ³, où l'on signale comme source „un écrit quelconque” de Panétius ⁴. Or, en raison d'une communication faite par Diogène Laërce ⁵, on croyait pouvoir interpréter ce „που” dans le sens de „ἐν τῷ *Περὶ εὐθυμίας*”, de sorte qu'on supposait que la communication faite par Plutarque dans *Περὶ εὐθυμίας*, XVI, 474D avait également été empruntée au même écrit. — Nous concédons qu'on peut conclure du *Περὶ ἀσκησίας*, XVI, 463D que Panétius a relaté

¹ F. G. VAN LYNDEN, o.c. pag. 115; R. HIRZEL, l.c. G. SIEFERT, o.c. pag. 62.

² FOWLER *Fragm.* 16a.

³ XVI, 463D.

⁴ ὥς π ο υ καὶ Παναίτιος ἔφη

⁵ IX, 20 (*Fragm.* 45).

l'anecdote en question dans l'une ou l'autre de ses œuvres. Cependant il ne peut pas en être question que Plutarque l'ait directement empruntée à Panétius: il se rappelle l'avoir lue quelque part, mais ne se rappelle pas dans quel écrit de Panétius; c'est pourquoi il la cite de mémoire. — Cela nous semble cependant fort douteux qu'en raison de ce seul fait nous puissions conclure que tous les endroits, où ladite anecdote est reproduite, remontent à Panétius. D'après nous, c'est certainement douteux pour le passage du *Περὶ εὐθυμίας* de Plutarque, qui fut écrit avant le *Περὶ ἀσorgenσίας*¹. Comme nous retrouvons la même anecdote chez Posidonius², Cicéron³, Sénèque⁴ et Galien⁵, nous estimons que c'est plus probable que nous nous trouvons ici en présence d'une histoire généralement répandue, insérée presque indépendamment par plusieurs auteurs dans leurs écrits.

Mais quoi qu'il en soit, du *Περὶ εὐθυμίας*, XVI, 474D on ne peut en aucun cas tirer la conclusion que Plutarque se soit servi comme source directe du *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius. Ce n'est même pas certain que *Περὶ ἀσorgenσίας*, XVI, 463D fût emprunté à cette dernière œuvre, car la version du *Fragm.* 115, elle aussi, est incertaine⁶. — Vu cet état des choses, nous ne voyons aucune raison pour insérer des passages du *Περὶ εὐθυμίας* de Plutarque parmi les fragments.

§ 6 – Sénèque, *Ad Serenum De Tranquillitate Animi*

Dans son étude déjà mentionnée plusieurs fois⁷, G. SIEFERT a tâché de rendre acceptable qu'en composant son opuscule sur la tranquillité d'âme, Sénèque, lui aussi, aurait utilisé comme source le *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius. A cet effet il a signalé en premier lieu la ressemblance assez grande qui existe entre la lettre de

¹ G. SIEFERT, o.c. pag. 62; Cfr H. N. FOWLER, o.c. pag. 35; B. N. TATAKIS, o.c. pag. 53–56.

² Galien, *Plac. Hipp. et Plat.* IV, 416.

³ *Tuscul. Disp.* III, 14, 30.

⁴ *De Tranq. Animi* XI; ad Polyb. *De Consol.* XI.

⁵ *Plac. Hipp. et Plat.* IV, 416.

⁶ „καὶ Παναίτιος ὁ Στωϊκὸς ἐν τῷ περὶ εὐθυμίας” manque dans F. — Cfr H. N. FOWLER, o.c. pag. 35.

⁷ *Plutarchs Schrift Περὶ εὐθυμίας*, *Progr. Pforta* 1908, pag. 49–59.

Sénèque à Serenus et le *Περὶ εὐθυμίας* de Plutarque. Du fait que les deux opuscules étaient à peu près analogues, tout aussi bien en ce qui concerne le plan général que par rapport à l'esprit de Démocrite qu'on y retrouve¹, G. SIEFERT a cru pouvoir conclure que les deux auteurs ont puisé à une source commune.

Jusqu'à un certain point nous pouvons être d'accord avec cette conclusion: nous aussi nous estimons probable que le contenu des deux écrits a été puisé, pour le moins partiellement, aux mêmes sources. — Mais c'est une autre question de savoir, si Sénèque et Plutarque dépendent, eux également, d'une seule source, à laquelle le contenu presque tout entier de leurs écrits aurait été emprunté. G. SIEFERT croyait disposer d'assez d'arguments pour pouvoir accepter que Plutarque composa son opuscule à l'aide d'une seule source, en ce cas le *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius; en raison des analogies qui existent avec le *De Tranquillitate Animi* de Sénèque, il croyait pouvoir accepter la même chose pour ce dernier écrit.

Signalons d'abord que dans la lettre adressée par Sénèque à Serenus on ne trouve aucun indice, qui pût indiquer une dépendance envers le *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius; les arguments avancés par G. SIEFERT reposent tous sur l'analogie qui existe entre le traité de Sénèque et celui de Plutarque. Leur valeur dépend complètement des données, d'où paraîtrait une dépendance de *Plutarque* à l'égard de Panétius.

Tout comme nous l'avons prouvé dans un paragraphe précédent², nous ne voyons aucune raison pour accepter qu'en composant son *Περὶ εὐθυμίας*, Plutarque ait utilisé comme source unique ou principale l'œuvre du même nom faite par Panétius. Par là même l'argumentation de G. SIEFERT a été dénuée de son fondement, de sorte que nous sommes d'avis qu'il n'y a aucune raison pour considérer le *Περὶ εὐθυμίας* de Panétius comme ayant été la source principale de Sénèque dans la composition de sa lettre adressée à Serenus. — Mais il nous faut tenir compte de la possibilité que des éléments panétiens aient reçu une place dans l'écrit de Sénèque, soit directement, soit par voie d'autres auteurs. Cependant il nous semble impossible d'obtenir de la certitude à ce sujet, tandis qu'une

¹ R. HIRZEL, Demokrits Schrift *Περὶ εὐθυμίας*, Hermes XIV (1879), pag. 355-375.

² pag. 296-300.

détermination éventuelle de parties panétiennes serait impossible par l'absence de tout matériel pouvant servir de comparaison. Aussi n'avons nous pas inséré de passages du *De Tranquillitate Animi* de Sénèque parmi les fragments ¹.

CHAPITRE VIII

REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 118-122

En raison des relations de Panétius avec Scipion et avec d'autres personnages de la magistrature romaine, on pourrait s'attendre à ce qu'il se soit aussi occupé de la société et des sciences politiques. Cette supposition trouve sa confirmation dans le *Fragm.* 118, où l'on parle de l'habitude que Scipion avait de discuter des sujets de ce genre avec Panétius. En outre, nous savons par le *Fragm.* 48 que Panétius a exposé ses idées politiques dans un écrit orienté vers la pratique. — En raison de ces faits il faut tenir compte de la possibilité, que des auteurs subséquents aient repris des éléments de la doctrine politique enseignée par Panétius; leurs écrits, dans leur ensemble, pourraient même être une reproduction de l'œuvre de Panétius.

Ici on a surtout en vue les deux dialogues sur la société, écrits par Cicéron, *De Republica* et *De Legibus*. Au moyen d'un grand nombre de preuves on a essayé de démontrer que ces écrits étaient empruntés, dans leur entier ou partiellement, à Panétius. Pour déterminer les fragments il sera donc nécessaire d'exposer notre point de vue vis à vis des arguments qui ont été avancés en faveur du philosophe rhodien.

§ 1 — *Le dialogue De Republica de Cicéron*

Un examen des sources utilisées par Cicéron pour composer son dialogue sur l'État, devra partir des témoignages formels que nous possédons à ce sujet. Nous savons par Pline ² que Cicéron

¹ Nous renvoyons à H. N. FOWLER, *l.c.* pag. 35, note ad *Fragm.* 16a; B. N. TATAKIS, *o.c.* pag. 56.

² *Fragm.* 41. K. ZIEGLER a négligé ce témoignage donné par Pline et ne l'a pas inséré dans son édition du *De Republica* de Cicéron.

reconnaissait dans l'introduction de son écrit sa dépendance à l'égard de Platon: „Platonis se comitem profitetur". Mais la question se pose de savoir, quel sens il faut y prêter. — Nous ne trouvons que peu de chose à ce sujet chez les auteurs plus anciens. Ni H. N. FOWLER¹ ni A. SCHMEKEL² tiennent compte dans leurs recherches de la communication faite par Pline, et ne semblent pas penser à une influence exercée par Platon sur l'œuvre de Cicéron. I. GALBIATI³ cite bien le texte, mais ne croit pas pouvoir en déduire plus que le fait que Cicéron a été exhorté par les écrits de Platon à écrire des œuvres de ce genre. Il signalait de plus dans l'œuvre de Cicéron quelques éléments platoniciens épars; mais lui non plus n'a su déterminer le rapport exact qui existait entre les deux auteurs, tel qu'il pourrait se déduire du contenu des écrits.

A cet effet une première tentative est faite par M. POHLENZ⁴, qui est d'avis que Cicéron n'a pas tant voulu composer un parallèle ou une adaptation qu'un *pendant vraiment romain* de la Politeia de Platon; il aurait nommé Platon dans l'introduction de son De Republica, non pas parce qu'il lui empruntait jusque dans les détails la substance et le contenu de son œuvre, mais parce que Platon lui servait d'exemple dans la *présentation* et dans la *façon d'élaborer* la matière à traiter. — V. PÖSCHL⁵ juge la définition que M. POHLENZ a donné de l'influence exercée par Platon, quoique fort appréciable comme première indication, trop vague et par là même insuffisante. Que signifie „façon d'élaborer la matière"? C'est précisément cette dernière chose qu'il faudra définir plus exactement, si l'on veut se former une idée de la dépendance où se trouvait Cicéron à l'égard des écrits de Platon sur l'État.

V. PÖSCHL est d'avis que l'influence exercée par Platon sur le De Republica de Cicéron s'étendait bien plus loin que M. POHLENZ ne l'acceptait. On pourrait le déduire en premier lieu du texte de Pline. Le rapport entre le De Republica et les œuvres

¹ o.c. pag. 13-14.

² o.c. pag. 47-85.

³ o.c. pag. 112.

⁴ Discussion de N. WILSING, Aufbau und Quellen von Ciceros Schrift de republica, diss. Leipzig 1929, dans Gnomon VI (1930), pag. 291. Voir également: Cicero de re publica als Kunstwerk, dans Festschrift R. REITZENSTEIN, Leipzig 1931, pag. 70-105.

⁵ Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero, Berlin 1936.

de Platon serait comparable au rapport qui existait entre la *Consolatio* et le *De Officiis* de Cicéron et le *Περὶ πένθους* de Crantor et le *Περὶ τοῦ καθήκοντος* de Panétius. Comme Cicéron reproduit assez fidèlement les deux derniers écrits, on pourrait admettre la même chose pour les écrits de Platon sur la philosophie politique, et spécialement pour sa *Politeia*¹. — Nous croyons cependant devoir signaler que Pline avait uniquement l'intention de signaler la simplicité (*Tulliana simplicitas*) avec laquelle Cicéron reconnaissait sa dépendance à l'égard d'auteurs antérieurs. Pour l'illustrer il donne quelques exemples. Ceux-ci ne font que prouver *le fait* de la dépendance de Cicéron; on ne peut donc tirer de ce texte aucune conclusion par rapport au *degré* de cette dépendance.

Mais V. PÖSCHL a avancé d'autres arguments pour défendre sa thèse. — Dans un examen approfondi il a comparé le *De Republica* de Cicéron avec les écrits de Platon, et en est arrivé à la conviction que non seulement plusieurs idées principales du *De Republica* leur ont été empruntées mais que même la tendance générale et le plan de l'écrit de Cicéron sont en majeure partie pareils à ceux de la *Politeia* de Platon.

Nous concédons volontiers qu'on peut retrouver dans le *De Republica* de Cicéron plusieurs idées et thèses provenant des écrits de Platon. Aussi les discussions de Cicéron sur les différentes formes de gouvernement et sa défense du *genus mixtum* montrent indubitablement, malgré les différences qu'il ne faut pas négliger, une analogie avec les exposés dans les *Nomoi* de Platon². La façon dont Cicéron base, dans son troisième livre, l'État et la vie politique sur la justice, évoque des réminiscences du premier livre de la *Politeia*³, tandis que le „*tutor et procurator rei publicae*” présente une grande ressemblance avec les φύλακες de Platon⁴. Enfin on pourrait signaler que les deux auteurs croient à une récompense de la justice et ont énoncé leur croyance dans un mythe qui se trouve inséré à la fin de leurs œuvres⁵.

¹ o.c. pag. 108-109.

² De Republ. I, 25, 39-46, 70; *Nomoi* III, 713; Cfr V. PÖSCHL, o.c. pag. 17-21.

³ V. PÖSCHL, o.c. pag. 127-132.

⁴ De Republ. II, 29, 51; Polit. III, 412a-c. Cfr V. PÖSCHL, o.c. pag. 117.

⁵ De Republ. VI, 9,9-26, 29; Polit. X, 614 sq.

Quoiqu'en raison de ces faits il faille accepter une certaine analogie entre Cicéron et Platon, nous nous demandons pourtant, si on ne peut l'expliquer que par une influence *directe*. En effet, il est certain que beaucoup d'idées de Platon sont devenues bien commun des générations suivantes et par là même peuvent avoir reçu une place dans l'œuvre de Cicéron. V. PÖSCHL¹ lui-même admet que l'exposé de Cicéron sur la royauté contient plusieurs éléments, que nous ne rencontrons pas dans cette forme chez Platon. Pour cette raison il croit devoir admettre une influence directe, non de Platon, mais d'une autre source, notamment d'une source péripatéticienne. De plus A. SCHMEKEL² a déjà signalé que le troisième livre a une forte tendance *stoïcienne*, tandis qu'aussi le „tutor et procurator rei publicae” présente indubitablement des traits du σοφός stoïcien³.

Aussi on ne peut conclure des analogies signalées à une dépendance directe de Cicéron à l'égard de la Politeia de Platon ou à l'égard d'autres œuvres sur la philosophie politique de ce dernier. A notre avis, des citations incidentelles empruntées à Platon⁴ ou des passages où Cicéron semble polémiser contre les idées de Platon⁵, ne peuvent eux non plus prouver avec certitude qu'en composant son *De Republica*, Cicéron ait toujours eu la Politeia de Platon sous la main et qu'il s'en soit servi comme source directe⁶.

Cette dernière chose deviendrait plus acceptable, si l'on pouvait donner une base suffisante à la seconde partie de l'hypothèse proposée par V. PÖSCHL. En effet, s'il paraissait que la tendance et le plan général du dialogue écrit par Cicéron sur l'État était en majeure partie analogue à la tendance et au plan de la Politeia de Platon, on ne saurait que difficilement nier une influence directe. C'est précisément de cette seconde partie de l'hypothèse proposée par V. PÖSCHL que nous croyons cependant devoir douter.

¹ o.c. pag. 14-21.

² o.c. pag. 61.

³ II, 29, 51; V, 7, 9.

⁴ I, 43, 66-44, 68.

⁵ IV, 4, 4; IV, 5, 5.

⁶ V. PÖSCHL, o.c. pag. 135-136.

Que les deux auteurs essayent de rendre claires leurs *théories* sur l'État en faisant la *description* d'un gouvernement de l'État¹, est sans contredit un point de rapprochement; mais on ne peut pas conclure de cette conformité dans la *méthode*, que le *plan* des deux écrits soit pareil, d'autant moins qu'on peut démontrer de profondes différences. Même V. PÖSCHL² doit admettre, qu'à cause de ces différences il est très difficile de retrouver chez Cicéron l'arrangement de Platon. Nous révoquons en doute, s'il y est vraiment présent.

En effet, le problème que Platon se pose est un autre que celui que se pose Cicéron. — Ce dernier commence son exposé en donnant une définition de l'État³, pour demander ensuite quelle est la meilleure forme de gouvernement (Livre I), qu'il voit réalisée de fait dans la république romaine (Livre II); après ces exposés il tâche de donner dans son troisième livre le lien entre la vie politique et la justice, et prétend que la justice doit être la base de chaque État. Nous attirons l'attention sur le fait, que la partie de l'exposé de Cicéron nommée en dernier lieu est dans un rapport étroit avec les parties précédentes et qu'elle est nécessairement exigée par la définition donnée au début. Lorsque Cicéron définit, en effet, d'après l'étymologie latine, l'État comme „res populi”, et poursuit qu'on ne peut pas considérer comme „populus” chaque „coetus hominum quoquo modo congregatus”, mais uniquement ce „coetus multitudinis, (qui) *juris consensu* et utilitatis communione sociatus (est)”, il lui sera difficile de ne pas donner dans la suite de son argumentation un exposé sur la justice et le droit. — Ainsi la disposition donnée par Cicéron s'avère avoir été construite rigoureusement et conséquemment sur la définition latine, qu'il donne au début de son œuvre. Dans les exposés dus à Cicéron, l'État est le point de départ et le centre.

Platon par contre ne prend pas comme point de départ l'État, mais la δίκαιοσύνη, la vertu qui réalise l'harmonie entre les trois parties de l'âme. Il expose, comment la δίκαιοσύνη dans

¹ Nous ne tenons que pour une différence accidentelle le fait que Platon donnait la description d'un État fictif, Cicéron par contre faisait la description de l'État romain.

² o.c. pag. 110.

³ I, 25, 39.

l'âme humaine fait coopérer les vertus (resp. σοφία, ἀνδρεία et σωφροσύνη) propres aux trois parties de l'âme. D'après Platon, la vie politique doit être le reflet de ce procès qui se passe dans l'âme. Dans le cours ultérieur de ses exposés il projette le plan d'un État idéal, où cette harmonie des vertus se manifeste de façon parfaite. C'est ainsi que pour Platon la justice, ou en dernière instance *l'âme* est le point de départ et le centre de son argumentation.

Il s'ensuit de cette distinction fondamentale que des questions importantes pour Platon ne le sont souvent pas pour Cicéron et réciproquement. C'est ainsi que Platon reste indifférent envers les diverses *formes* d'État, dont il ne parle presque pas dans la Politeia, tandis qu'une opinion sur ce qui est la meilleure forme d'État, s'avère être de la plus grande importance pour Cicéron. D'un autre côté, nous ne trouvons chez Cicéron peu ou rien sur la théorie des vertus, théorie qui occupe naturellement chez Platon une place prépondérante.

Tout bien considéré, la seconde partie de l'hypothèse proposée par V. PöSCHL ne nous semble pas non plus soutenable. Nous ne croyons pas qu'on puisse retrouver dans le De Republica de Cicéron la tendance générale et le plan de la Politeia de Platon. Les différences qui existent entre les deux œuvres sont trop nombreuses et de nature trop essentielle. V. PöSCHL l'a également compris jusqu'à une certaine hauteur et a signalé plusieurs points de différence. Mais dans ces différences il ne voit aucune objection à sa thèse et il se contente de les *expliquer* par l'intention que Cicéron avait en composant son De Republica, et qui s'écartait des intentions de Platon. Nous concédons que cette méthode ne laisse pas d'expliquer *pourquoi* Cicéron devait s'écarter de Platon en plusieurs points, mais croyons cependant devoir faire remarquer que par là on ne peut pas nier *le fait*, que Cicéron a souvent une autre disposition que son grand prédécesseur. Lorsque V. PöSCHL lui-même fait la remarque que Cicéron traite certaines questions à un autre endroit et dans un autre rapport que Platon, il nous semble que lui aussi constate bien et dûment des faits, qu'il est difficile de mettre d'accord avec sa thèse.

Pour cette raison, on ne pourra pas déduire des données internes et externes disponibles beaucoup plus que le fait, que Cicéron fut incité par l'exemple de Platon à faire paraître une œuvre sur la

philosophie politique, œuvre dans laquelle il l'a suivi en certains points, mais s'est souvent écarté de lui en d'autres endroits. — Aussi, pour déterminer l'influence exercée par Platon sur le *De Republica* de Cicéron, la définition déjà citée ¹, donnée par M. POHLENZ, nous semble la plus acceptable, mais à condition de tenir compte de la *technique* des dialogues de Cicéron qui s'écarte beaucoup de celle de Platon, et par laquelle une analogie dans la disposition extérieure ne semble être que fort relative.

Vu cet état des choses, la question déjà posée plus tôt de savoir, si on doit nécessairement accepter que Cicéron ait utilisé directement comme source les écrits de Platon eux-mêmes, reste justifiée. Cicéron a certainement connu et lu les œuvres de Platon sur la philosophie politique ², mais il faut tenir compte de la possibilité que les éléments platoniciens aient été insérés par Cicéron par l'intermédiaire d'autres auteurs. On peut en effet admettre comme certain que celui-ci a aussi connu et consulté d'autres écrits de ce genre ³.

En outre, nous ne pouvons pas négliger sans plus les différences signalées qui existent entre le *De Republica* de Cicéron et les œuvres de Platon, de même que les éléments stoïciens et péripatéticiens y présents. Leur présence rend complètement impossible de ramener *entièrement* à Platon l'écrit de Cicéron; aussi l'analyse des sources du *De Republica* de Cicéron n'est pas terminée en constatant une influence platonicienne plus ou moins forte. Il faudra également chercher une explication pour les éléments non-platoniciens. Ainsi V. PÖSCHL a jugé probable, qu'à côté des propres écrits de Platon, des éléments d'une „Plato-deutung” ultérieure avaient également reçu une place dans l'œuvre de Cicéron ⁴. Nous allons revenir encore à cette dernière hypothèse ⁵.

En raison des éléments non-platoniciens présents plusieurs auteurs ⁶ ont voulu accepter *Panētiūs* comme la source principale ou

¹ pag. 303.

² Bien que des arguments exacts nous manquent, nous croyons néanmoins pouvoir accepter ceci.

³ De Leg. III, 6, 14; Ep. ad Att. VI, 2, 3; De Divin. II, 1, 3.

⁴ o.c. pag. 118-119.

⁵ pag. 315.

⁶ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 61-63; I. GALBIATI, o.c. pag. 209-262; C. BRAKMAN, De Ciceronis libris de Republica, Mnemos. II (1921), pag. 295-309; 364-379.

unique, où puisa Cicéron pour son premier et troisième livre. Mais les arguments avancés pour motiver cette opinion ne s'avèrent pas tous être concluants. En premier lieu, ils partent tous du point de vue que la source utilisée par Cicéron pour les livres susdits doit avoir été en tous cas un écrit *stoïcien*. Mais est-ce tellement certain? Nous avons déjà fait remarquer plus haut, qu'on rencontre certainement des éléments stoïciens dans les exposés de Cicéron; c'est ainsi qu'on peut notamment attirer l'attention sur le passage concernant la loi morale dans le troisième livre¹, qui fait indiscutablement une impression stoïcienne. Peut-on en conclure qu'une source stoïcienne s'est trouvée à la base de tout le premier et troisième livre? Comme c'est précisément dans le domaine de l'éthique pratique et de la philosophie politique que les opinions de Platon et celles du Portique ne sont pas trop divergentes, il nous faudra être très prudents en tirant des conclusions concernant la provenance de certaines thèses. Aussi avons nous l'impression que le point de départ de ces auteurs s'approche dangereusement d'un apriorisme.

Quoi qu'il en soit, d'après nous on n'a pas pu rendre probable que *Panétius* doive avoir été le Stoïcien, chez qui Cicéron a trouvé son matériel. Nous avons l'impression, que les différents chercheurs se sont moins laissé guider par des arguments positifs que par la réflexion, qu'un Stoïcien aux sympathies platoniciennes et péripatéticiennes devrait être l'auteur évident utilisé pour un écrit faisant une impression éclectique. Cependant nous attirons l'attention sur le fait, qu'un écrit éclectique n'a pas nécessairement besoin d'être une adaptation d'une source éclectique, mais peut avoir été composé d'une façon plus indépendante.

On a voulu prouver que Panétius a été l'auteur, surtout par l'argumentation suivante: en raison d'un passage dans le troisième livre du *De Legibus*², il faudrait accepter qu'en composant ce dialogue Cicéron a utilisé comme source un écrit de Diogène, tandis qu'il aurait puisé chez Panétius pour les parties plus géné-

I. WILSING, *Aufbau und Quellen von Ciceros Schrift De re publica*, diss. Leipzig 1929, est d'avis que Cicéron, à côté de Panétius et de Polybe, se servit d'Isocrate comme source pour composer son dialogue *De Republica*.

¹ 22, 33.

² 6, 14.

rales¹; cette dernière chose serait surtout le cas pour le premier livre. Mais le premier livre du *De Legibus* montrerait une si grande analogie avec le troisième livre du *De Republica* qu'il faudrait accepter une source commune pour les deux livres. Enfin comme il existe une très grande connexion entre le troisième et le premier livre du *De Republica*, ce dernier livre aurait également été emprunté à la même source, en ce cas Panétius. — Quelque ingénieuse que soit cette construction, nous ne pouvons ajouter foi à la force démonstrative de cette argumentation. D'abord, on ne peut pas conclure du *De Legib.* III, 6, 14, que Panétius ait été la source de Cicéron pour le premier livre de cet écrit. On ne pourra accepter ceci en toute sûreté qu'au cas où ce serait certain que Cicéron utilisa *certainement* une source stoïcienne et que Diogène n'entretrait *certainement* pas en ligne de compte comme source. Or, ce n'est pas prouvé ni que la source à laquelle Cicéron puisait, fût stoïcienne², ni que Diogène ne pourrait dans aucun cas être considéré comme la source de Cicéron. A. SCHMEKEL³ a voulu conclure ceci des idées morales de Diogène. Il base sa conclusion sur un passage du *De Officiis*⁴ d'où il ressortirait que Diogène avait, en ce qui concerne le rapport entre l'honnête et l'utile, une opinion plus large que ce n'était d'usage jusqu'à ce moment dans le Portique. Antipater et Panétius par contre seraient restés fidèles à la sévérité ancien-stoïcienne. Mais comme dans le troisième livre du *De Republica*, tout aussi bien que dans le premier du *De Legibus*, on défend, du moins implicitement, la thèse que le *honestum* seul est bon en soi, ce serait un Stoïcien de tendance sévère qui parle ici. — Mais cet argument n'est pas non plus concluant. A notre avis, A. SCHMEKEL a négligé le fait que, malgré ses idées plus larges, Diogène également aurait pu souscrire à une thèse telle que „seul ce qui est *honestum* est bon”⁵; en effet, des passages cités il s'avère clairement que Diogène ne s'écarta du point de vue des autres qu'en tant qu'il se servait d'autres normes pour déterminer ce qui était *in concreto* *honestum* et ce qui ne l'était pas.

¹ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 47-54.

² pag. 309.

³ o.c. pag. 62-63.

⁴ III, 12, 51; cfr *De Republ.* III, 19, 29-20, 31 (= Lactance, *Instit.* 5, 16).

⁵ *St. V. Fr.* III, *Diog.* 41-42.

La controverse signalée par A. SCHMEKEL dans l'éthique stoïcienne est plus une question de *casuistique* qu'une question de principe.

Mais si le texte du De Legibus III, 6, 14 doit être supprimé comme argument, on prive le raisonnement d'A. SCHMEKEL de son fondement, de sorte que son hypothèse concernant la paternité littéraire de Panétius ne nous semble pas soutenable. Nous estimons d'ailleurs fort douteux, si l'analogie qui existe entre le De Legib. I et le De Republ. III, acceptée par A. SCHMEKEL, est si grande qu'il faut nécessairement en conclure à une source commune pour les deux livres. L'état lacuneux du troisième livre du De Republica offre de très grandes difficultés pour prononcer un jugement en cette question.

A. SCHMEKEL a encore signalé De Republ. III, 23, 34, où l'on soutiendrait que le cosmos est éternel et où l'on nierait donc l'ἐκπύρωσις. Ceci renverrait à Panétius! — Abstraction faite de la question de savoir, si en cet endroit Cicéron avance vraiment une thèse physique¹, nous attirons l'attention sur le fait, que cet argument également n'a de la valeur qu'au cas où il serait certain, que Cicéron a utilisé une source stoïcienne², tandis qu'en outre il est loin d'être certain que Panétius fût le seul Stoïcien à enseigner l'éternité du cosmos³.

Spécialement pour le premier livre du De Republica on⁴ a encore voulu attirer l'attention sur I, 36, 56. — On a voulu conclure de l'analogie acceptée par plusieurs auteurs comme existant entre ce passage et Augustin, De Civit. Dei, IV, 27, que la théorie religieuse de Q. Mucius Scaevola, attribuée également à Panétius, aurait été défendue dans la source utilisée par Cicéron. On aurait prouvé par là la dépendance de Cicéron à l'égard de Panétius. — Après une comparaison méticuleuse des deux textes nous croyons pouvoir nier l'analogie souvent acceptée entre Cicéron, De Republ. I, 36, 56,

¹ I. HEINEMANN, o.c. II, pag. 278, signale le fait que l'auteur de ce texte ne se prononce pas du tout sur la possibilité que le cosmos puisse oui ou non périr; il ne se sert de cet exemple que comme comparaison, comme expression d'un fait fort sérieux.

² Les systèmes à orientation platonicienne acceptent également un cosmos éternel.

³ pag. 256.

⁴ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 71; I. GALBIATI, o.c. pag. 217-219; C. BRAKMAN, o.c. pag. 305.

et Augustin, De Civit. Dei, IV, 27,¹ de sorte que, d'après nous,

¹ Nous pouvons résumer comme suit le texte du De Republica de Cicéron: après avoir constaté l'existence d'une conviction religieuse née de mythes et d'histoires légendaires, conviction qui compte beaucoup d'adhérents, Scipion poursuit: comme nous devons attribuer cette conviction religieuse soit à la volonté et à la tromperie venant du côté des hommes d'état, soit à la crédulité d'un peuple naïf et ignorant, tenons *nous* aux données que les spéculations intellectuelles d'hommes savants nous fournissent en matière religieuse. — Scipion paraît donc être au courant des différentes façons d'expliquer la religion populaire, qu'il n'accepte pas personnellement et qu'il abandonne pour sa conception philosophique.

Nous retrouvons partiellement les mêmes éléments dans la théorie soutenue par Q. Mucius Scaevola, telle que nous la trouvons reproduite dans le texte donné par Augustin. Lui aussi tient pour mensongères les mythologies et les fables de la religion populaire; pour lui aussi il n'y a que l'idée de Dieu construite par voie philosophique, qui soit vraie. En ceci les deux textes concordent. Cependant il y a de grandes différences. En premier lieu Scipion accepte la possibilité, trouve même probable que *l'origine* des mythes et des histoires légendaires se trouve dans la volonté des hommes d'état: ils ont composé ceux-ci „ad utilitatem vitae". Dans le texte d'Augustin, le rôle que jouent les „principes civitatum" est plus secondaire: pour l'utilité publique ils maintiennent les mythes et les histoires, qu'ils n'ont cependant ni composés ni inventés eux-mêmes. Cette différence entre les deux textes a été complètement négligée. Elle s'oppose à l'acception d'une parenté entre les deux textes.

Mais il y a plus. — Dans l'exposé que fait Scipion chez Cicéron, manque ce que nous voudrions nommer *l'élément politique*, qui semble cependant être spécifiquement propre à la thèse de Scaevola. Scipion fait de façon purement théorique des suppositions sur l'origine de la religion; il met les différentes opinions les unes à côté des autres et fait *personnellement* son choix; (il est vrai, nous trouvons également l'exposé donné par Scipion dans une argumentation sur l'état, mais il faut tenir compte du fait que ce passage du discours de Scipion équivaut à un intermède. Il appartient à la rédaction littéraire, qui fait oublier pour un moment ce qui est purement politique). Dans le texte d'Augustin par contre, Scaevola se laisse guider par des considérations pratiques. En dernière instance, il ne s'informe pas de l'origine et de l'explication de la foi dans les dieux. C'est son point de départ. De même il ne s'agit pas pour lui de prendre position *lui-même*: personnellement il a fini avec cette question. Non, il veut savoir ce que *en pratique* il faut donner au *peuple*. Et malgré sa conviction personnelle, qui lui fait rejeter la croyance aux fables, il choisit pour le peuple une religion, se composant d'un mélange d'idées philosophiques sur dieu et de mythes de l'ancienne religion populaire. — C'est ainsi que la théorie soutenue par Scaevola va au delà des exposés que Scipion donne dans le De Republica de Cicéron. Bien qu'on puisse admettre qu'on rencontre dans

il n'est pas question d'une défense de ladite théorie religieuse dans l'œuvre de Cicéron. En outre, nous avons déjà essayé plus tôt ¹ de démontrer qu'on ne peut pas ramener à Panétius les conceptions propagées par Q. Mucius Scaevola, de sorte qu'à notre avis des traces éventuelles de la théorie religieuse de ce dernier ne peuvent pas servir à faire accepter une dépendance envers Panétius.

Aussi, tout bien considéré, nous croyons pouvoir constater qu'on n'a pas pu rendre acceptable, que Panétius ait été la source principale à laquelle Cicéron puisa en composant son *De Republica*.

Les arguments, avancés en faveur d'autres auteurs ², ne s'avèrent pas non plus de nature concluante; ils ont uniquement prouvé qu'on rencontre dans l'écrit de Cicéron des éléments platoniciens, stoïciens et péripatéticiens ³. De plus, nous savons par une communication faite par Lactance ⁴ que le discours de Phile dans le troisième livre a été emprunté à Carnéade, et semble donc être de provenance sceptique, tandis qu'il faut également tenir compte d'une influence exercée par Polybe ⁵ et par Caton ⁶. — L'analyse des sources n'a pas réussi à prouver, que ces éléments disparates ont trouvé une place dans l'œuvre de Cicéron par l'intermédiaire d'un seul auteur ou d'un seul écrit.

Mais peut-être peut-on poser la question de savoir, si somme toute l'existence d'une telle source *directe* est si certaine. En d'autres les deux textes quelques éléments analogues, il ne nous semble pas justifié de mettre au même niveau l'exposé fait par Scipion dans le *De Republica*, I, 36, 56 et celui fait par Augustin, *De Civit. Dei*, IV, 27. L'analogie entre les deux passages n'est pas telle qu'il nous faille penser à une provenance commune. Aussi *De Republ.* I, 36, 56 ne peut pas entrer en ligne de compte comme argument dans l'analyse des sources.

¹ pag. 259-260.

² I. HEINEMANN, o.c. II, pag. 277-301, a voulu attirer l'attention sur Posidonius, mais sans pouvoir motiver suffisamment son point de vue. Quoiqu'il soit possible qu'il faille tenir compte d'une influence exercée par Posidonius, on ne peut pas prouver que celui-ci ait été la source principale ou unique utilisée par Cicéron.

³ Il reste toujours probable que des éléments provenant des écrits de Dicaearque ont été incorporés dans le premier livre du *De Republica*. Cfr N. WILSING o.c. pag. 93; F. SOLMSEN, *Die Theorie der Staatsformen bei Cicero de Republica I*, Philol. LXXXVIII (1933) pag. 338; V. PÖSCHL, o.c. pag. 14-21.

⁴ Instit. Div. V, 14, 3-5; cfr *De Republ.* III, 6, 9.

⁵ Cfr V. PÖSCHL, o.c. pag. 40-107.

⁶ *De Republ.* II, 1, 3.

termes, n'est-ce pas plus acceptable, aussi en raison de la diversité signalée, qu'en composant son *De Republica* Cicéron ait agi plus indépendamment? Nous avons déjà attiré plusieurs fois l'attention sur le fait que la qualification que Cicéron donne de son œuvre philosophique „ἀπόγραφα sunt, minore labore fiunt”¹ n'a pas nécessairement trait à *tous* ses dialogues. En aucun cas, on ne peut dire de son œuvre sur l'État qu'elle a été composée hâtivement et dans un bref délai; Cicéron y a mis beaucoup de temps² et a changé son plan à plusieurs reprises³. Lui-même en parle comme d'un „opus spissum et operosum”⁴, en contradiction flagrante avec l'„ἀπόγραφα” de sa lettre ultérieure adressée à Atticus.

Ces données que nous connaissons par Cicéron lui-même ne sont certainement pas un indice d'une adaptation servile de sources grecques. — En outre, on peut supposer, en raison de la carrière de Cicéron, qu'il s'intéressait dans un haut degré à des problèmes de philosophie politique, ce qui s'avère de plus de la façon grandiose, dont il avait conçu son *De Republica*. Aussi, cela nous semble tout à fait probable que Cicéron aura lu des écrits sur la philosophie politique de la main d'autres auteurs⁵. C'est pourquoi nous trouvons fort acceptable qu'en composant son *De Republica* Cicéron aura pris lui-même son matériel dans plusieurs écrits grecs. On peut voir une confirmation de cette opinion dans le fait, qu'en écrivant cette œuvre il commanda des écrits de la main de Dicéarque et de Théophraste, dont il ne pouvait naturellement se servir que pour des passages restreints de son dialogue⁶. Aussi sommes nous d'avis qu'il n'y a pas de source

¹ Ep. ad Att. XII, 52, 3.

² En mai 54 il travaillait déjà à cette œuvre; cfr Ep. ad Quint. Fratr. II, 12, 1; Ep. ad Att. IV, 14; en novembre 54 deux livres étaient achevés (Ep. ad Quint. Fratr. III, 5, 1); mais Atticus n'a lu l'œuvre qu'en 51 (Ep. ad Att. V, 12, 2). Voir également W. W. How, Cicero's Ideal in his *De Republica*, *Journal of Rom. Stud.* XX (1930), pag. 25.

³ „saepe iam scribendi totum consilium rationemque mutavi” Ep. ad Quint. Fratr. III, 5, 1.

⁴ Ep. ad Quint. Fratr. II, 12, 1.

⁵ De Legib. III, 6, 14.

⁶ Ep. ad Att. II, 2; II, 3. — On trouve de plus amples données concernant ceci chez P. BOYANCÉ, Les méthodes de l'histoire littéraire, *Rev. des Étud. Lat.* XIV (1936) pag. 300—305.

directe à la base du *De Republica*, mais que Cicéron a composé ce dialogue assez indépendamment à l'aide de plusieurs écrits. Vu cet état des choses, il reste naturellement fort bien possible et même probable, que des éléments provenant des œuvres de Panétius ont été insérés par Cicéron. Les écrits sur la philosophie politique du premier lui étaient connus ¹. V. PÖSCHL ² trouve même possible qu'à côté de plusieurs éléments platoniciens la plupart des données non-platoniciennes (stoïciennes et péripatéticiennes) proviennent de Panétius. C'est ainsi que d'après lui on pourrait considérer le *De Republica* de Cicéron comme l'extrait d'une „Platodeutung" ultérieure, qu'il faudrait surtout attribuer à Panétius. Nous ne trouvons aucune raison pour admettre que Panétius ait exercé une influence si étendue, mais nous tenons pour presque certain qu'il y a du bien panétien incorporé dans l'œuvre de Cicéron. On ne peut pas supposer que Cicéron n'ait pas consulté Panétius, qu'il tenait en si haute estime.

Pour déterminer in concreto, quels passages ont pu être attribués à l'influence de Panétius, nous devrions prendre comme point de départ des données qui nous sont connues comme provenant certainement de Panétius. Comme cela n'est pas possible à cause de l'insuffisance du matériel, nous n'avons pas inséré des textes du *De Republica* de Cicéron ³ parmi les fragments.

§ 2 – *Le De Legibus de Cicéron*

Plusieurs auteurs ⁴ partagent l'opinion que des éléments panétiens ont été également incorporés dans le dialogue composé par Cicéron sur les lois, mais ils discutent entre eux, si ces éléments ont été directement empruntés à l'un ou l'autre écrit venant de Pa-

¹ *De Legib.* III, 6, 14.

² o.c. pag. 118-119.

³ On a songé à I, 25, 39-41 et II, 29, 51, en raison de l'analogie qui existe entre ces passages et resp. *De Offic.* II, 21, 73 et I, 25, 85. Mais l'analogie ne nous semble pas de nature à pouvoir en déduire des conclusions certaines. En outre, *De Offic.* I, 25, 85 contient une citation de Platon, tandis que à cause de la couleur romaine dans ce passage, il faut attribuer II, 21, 73 à Cicéron.

⁴ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 61-63; A. LAUDIEN, *Die Composition und Quelle von Ciceros I Buch der Gesetze*, *Hermes* XLVI (1911), pag. 108-143; I. GALBIATI, o.c. pag. 388-397.

nétius ou s'ils ont été insérés par l'intermédiaire d'autres auteurs ¹. Dans le dernier cas il faudrait se demander quel a été l'auteur dont Cicéron s'est servi comme source directe ², du moins si l'on part de la supposition qu'il ait en effet composé son dialogue *De Legibus* à l'aide d'une seule source. En effet comme Cicéron voulait que cet écrit fit suite à son œuvre sur l'État ³, et de plus y a travaillé longtemps ⁴, nous devons tenir compte de la possibilité qu'il consulta plusieurs écrits et les adapta assez indépendamment, tout comme, selon toute probabilité, cela avait été le cas pour le *De Republica* ⁵. — Cependant nous pouvons nous contenter ici de déterminer notre point de vue à l'égard des arguments avancés en faveur d'une influence directe ou indirecte exercée par Panétius.

En ce qui concerne le *premier* livre du *De Legibus* de Cicéron, A. SCHMEKEL a attiré l'attention sur quelques données, qui prouveraient que Cicéron, en composant cette œuvre, utilisa comme source un écrit de Panétius. Comme il se sert des mêmes arguments pour rendre acceptable une dépendance du troisième livre du *De Republica* à l'égard de Panétius, nous avons déjà reproduit en grande partie notre opinion sur ses exposés dans notre étude sur cet écrit ⁶. — C'est ainsi que nous avons signalé, que le texte du *De Legibus*, III, 6, 14 ne donne aucune certitude que Panétius ait été l'auteur dont Cicéron s'est servi pour les spéculations plus générales dans ce dialogue ⁷. Les autres arguments

¹ Ainsi A. LAUDIEN, o.c. pag. 139-143, est d'avis que Cicéron a utilisé l'un ou l'autre texte éthique comme source directe; or, dans cet écrit des éléments panétiens auraient été incorporés.

² R. HOYER, *De Antiocho Ascalonita*, Bonn 1883 et R. REITZENSTEIN, *Drei Vermutungen zur Geschichte der Römischen Litteratur*, Marburg 1894, pag. 1-31, considèrent Antioche d'Ascalon comme étant l'auteur direct de Cicéron, tandis qu'I. HEINEMANN, o.c. II, pag. 228-251, veut voir Posidonius considéré comme tel.

³ I, 5, 15; 6, 20; 9, 27. II, 10, 23. III, 2, 4.

⁴ Des renvois répétés à son dialogue *De Republica* il peut paraître que, bientôt après avoir achevé cette œuvre, Cicéron ait commencé son dialogue sur les lois. On peut cependant conclure avec une certaine probabilité de *Ep. ad Att.* IX, 2, 5, qu'en 46 il travaillait encore à l'œuvre.

⁵ pag. 314-315.

⁶ pag. 310-314.

⁷ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 69-70, fondait son opinion sur une interprétation, d'après nous trop subtile, de „ista”, pris dans le texte *De Legib.* III, 6, 14.

qu'A. SCHMEKEL¹ croyait pouvoir avancer pour confirmer son opinion, ne nous semblaient pas non plus de nature décisive².

A. LAUDIEN³ a attiré l'attention sur le fait, que plusieurs passages du premier livre du De Legibus présentent une forte analogie avec des parties du De Officiis de Cicéron. Il en conclut à une *influence* exercée par Panétius sur le premier livre du De Legibus, quoiqu'il estime que c'est impossible de prouver une influence *directe*. — Un examen plus approfondi des analogies signalées par A. LAUDIEN a mis en lumière, qu'ici il s'agit également de généralités, qui loin d'être exclusivement panétiennes souvent ne sont même pas spécifiquement stoïciennes⁴. Nous avons déjà plusieurs fois attiré l'attention sur le fait, qu'on ne peut pas tirer des conclusions sûres et certaines de telles analogies. Il est vrai, qu'il y a des analogies; mais celles-ci ne *prouvent* rien. On ne peut conclure qu'à la *possibilité* d'une influence exercée par Panétius sur le premier livre du De Legibus de Cicéron.

Cette possibilité cependant nous croyons devoir la maintenir contre I. HEINEMANN⁵ qui croit pouvoir exclure l'influence de Panétius parce que Posidonius aurait été la source directe à laquelle Cicéron a puisé. Pour motiver ce point de vue il signale, outre quelques éléments positifs en faveur de Posidonius, plusieurs textes du De Legibus, qui seraient en contradiction avec des thèses soutenues par Panétius connues d'ailleurs. Dans l'exposé détaillé du De Legib. I, 7, 22-10, 30 sur l'origine du droit et des lois on parle avec chaleur et sympathie du temps primi-

¹ o.c. pag. 61-63. Nous signalons qu'une force démonstrative du De Legib. I, 11, 31 (*voluptate* . . . quae tamen habet quiddam simile naturali bono) est annihilée par I, 19, 52, où la volupté est considérée comme un „turpissimum”.

² pag. 311-314.

³ o.c. pag. 141-143.

⁴ Nous signalons la classification de la doctrine sur les devoirs: unum genus quod pertinet ad finem bonorum, alterum quod positum est in praeceptis (De Offic. I, 3, 7 et De Legib. I, 6, 19). Mais les autres systèmes connaissent également un „finis bonorum”; cfr Cicéron, De Finib. B. et M. I et V. — Le rang plus élevé que l'homme occupe dans l'univers en raison de sa rationalité (De Offic. I, 4, 11-14 et De Legib. I, 8, 24-9, 27) ne nous semble pas être une pensée spécifiquement stoïcienne. — Les analogies dans la *disposition*, signalées par A. LAUDIEN, n'ont aucune valeur.

⁵ o.c. II, pag. 228-251.

tif¹. Comme le droit y existait de nature, il y était à l'état idéal. Par contre, dans le *De Offic.* II, 11, 40-12, 41, qui reflète l'opinion de Panétius sur cette question on entend un tout autre ton². On doit se représenter au début de l'histoire de la civilisation un état rude, inculte et à peu près sans droit, qui ne se transforma que plus tard dans un état de droit. Il serait donc impossible de ramener à Panétius l'opinion reproduite dans *De Legibus*.

Nous ne sommes pas si certains de cette dernière conclusion. En effet, I. HEINEMANN a négligé une différence fondamentale entre les deux passages. Dans le *De Legibus* on parle du *droit naturel*, tandis que dans le *De Offic.* II, 11, 40-12, 41 on traite de l'origine du *droit positif* resp. *écrit*. C'est pourquoi il reste fort possible que Panétius également fit précéder la période qui nécessitait par son injustice et son oppression l'introduction d'un ordre juridique positif, par un autre temps plus idéal, qui coïnciderait alors avec la période, dont nous trouvons la description dans *De Legib.* I, 7, 22-10, 30. Aussi ne peut-on conclure de ce dernier passage qu'il soit impossible que Panétius ait été l'auteur que Cicéron utilisait pour composer son traité sur les lois.

Il faut dire la même chose d'un autre texte, cité par I. HEINEMANN. La communauté entre les hommes, traitée par Cicéron dans 8, 24-11, 32, est une communauté *de nature*, fondée sur le λόγος commun. Par contre, les exposés venant de Panétius qui se trouvent dans le *De Officiis* II, 4, 12-15 font une toute autre impression: là il ne s'agit que d'une communauté *d'intérêts* entre les hommes. I. HEINEMANN³ croyait pouvoir en con-

¹ A. SCHMEKEL, o.c. pag. 47-49, a voulu considérer les chap. 8 et 9 comme une insertion ultérieure, faite par Cicéron lui-même; ils n'auraient pas de rapport avec le reste et, en outre, 7, 23 correspondrait mieux à 10, 28 (sunt haec quidem magna). D'après nous, les mots de Cicéron „sunt haec quidem magna” ne signifient pas nécessairement un retour vers le sujet originel de 7, 23; on peut tout aussi bien les interpréter comme étant un résumé de l'interruption faite par Atticus dans 10, 28. Ceci est d'autant plus vrai que 8, 24-9, 27 ne donne pas de preuves pour l'existence de la providence, comme A. SCHMEKEL le veut, mais base sur la providence des dieux l'agnatio entre les dieux et les hommes, mentionnée dans 7, 23. Aussi nous ne comprenons pas, pourquoi on ne peut pas attribuer ces deux chapitres à l'auteur de Cicéron.

² I. HEINEMANN, o.c. II, pag. 246.

³ o.c. II, pag. 235.

clure qu'évidemment Panétius avait une autre conception de la communauté que celle reproduite dans le *De Legibus*, de sorte qu'il ne pouvait pas non plus entrer en ligne de compte comme auteur de ce dernier écrit. Nous pensons que cette dernière conclusion va trop loin. En premier lieu, du fait que Panétius ne parle dans le passage du *De Officiis* que d'une communauté d'intérêts, il ne suit pas nécessairement qu'il ignorait également la communauté de nature entre les êtres. En effet, c'est très naturel que la communauté d'intérêts occupe la première place dans une argumentation sur l'utile. Il est vrai que, dans les exposés sur le *honestum*, Panétius, par la bouche de Cicéron, met également l'accent sur cette communauté d'intérêts¹, mais on ne peut pas en conclure qu'un lien plus essentiel entre les hommes lui était inconnu. Enfin, *De Offic.* I, 16, 50-51, où Panétius enseigne explicitement la communauté entre les hommes fondée sur le *λόγος* commun, met fin à toute incertitude.

En résumé, nous croyons pouvoir constater que d'un côté il est seulement *possible*, qu'en composant le premier livre du *De Legibus* Cicéron ait utilisé comme source un écrit de Panétius, mais que de l'autre côté, on ne peut pas alléguer des textes du *De Legibus* par lesquels une dépendance de cet écrit à l'égard de Panétius deviendrait impossible. Il n'y a pas moyen d'atteindre une certitude pour aucune des deux positions. C'est pourquoi, nous n'avons pas cru pouvoir insérer parmi les fragments des textes du premier livre du *De Legibus* de Cicéron.

Aucun indice en faveur d'une paternité littéraire de Panétius n'existe pour le *deuxième* et le *troisième* livre du *De Legibus*, où Cicéron traite des sujets spéciaux (le droit sacré et la magistrature). Aussi n'a-t-on jamais soutenu que ces livres auraient été empruntés aux écrits de Panétius, tandis qu'A. SCHMEKEL² a donné des arguments, qui rendent une dépendance éventuelle de ces deux livres à l'égard de Panétius fort improbable.

En ce qui concerne les fragments insérés dans le chap. VIII (Fragm. 118-122), on peut encore remarquer que, sauf un texte du *De Republica* (Fragm. 119), tous les fragments sont originaires.

¹ I, 7, 22.

² o.c. pag. 47.

du *De Officiis* de Cicéron. Comme premier fragment nous avons inséré un texte qui s'occupe de l'inclination de l'homme à former une communauté (Fragm. 118), tandis qu'ensuite quelques textes, où l'on parle du droit politique positif, ont été insérés (Fragm. 120-122).

CHAPITRE IX

REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 123-136

Nous avons réuni dans ce chapitre plusieurs textes, où l'on nous communique quelque chose concernant les recherches faites par Panétius dans les domaines philologique (Fragm. 123-130), historique (Fragm. 131-134) et géographique (Fragm. 135-136).

CHAPITRE X

REMARQUES SUR LES FRAGMENTS 137-163

Nous avons classé les disciples de Panétius d'après leur origine. C'est pourquoi nous avons commencé par insérer ces textes, où l'on nous fait connaître les élèves *romains* de Panétius. L'ordre de succession est alphabétique d'après leur nom de famille (Fragm. 137-147=35); puis nous avons placé les noms des disciples *grecs* dans le même ordre alphabétique (Fragm. 148-161), tandis que pour finir nous avons inséré deux textes, où il est question de personnes qui ont certainement été en relation avec Panétius, mais dont il n'est pas certain, qu'elles aient été ses élèves (Fragm. 162-163).

Dans un appendice nous avons placé deux textes, qu'on pouvait difficilement faire entrer dans un des chapitres (Fragm. 164-165).

TROISIÈME PARTIE

TEXTE



CHAPITRE I

DÉTAILS SUR LA VIE DE PANÉTIUS

1 – SUIDAS, *Lexicon* Π 184; ed. Ada Adler, IV, 20; v. L. 5–6.

Παναίτιος, ὁ νεώτερος, Νικαγόρου, ῥόδιος, φιλόσοφος Στωϊκός, Διογένους γνώριμος, ὃς καθηγήσατο καὶ Σκηπίωνος τοῦ ἐπικληθέντος Ἀφρικανοῦ μετὰ Πολύβιον Μεγαλοπολίτην. ἐτελεύτησε δ' ἐν Ἀθήναις.

5

2 – SUIDAS, *Lexicon* A 2734; ed. Ada Adler, I, 245.

Ἀντιφάνης, Ἀθηναῖος, κωμικός, νεώτερος τοῦ Παναιτίου.

3 – STRABO, *Geograph.* XIV, 2, 13; C 655; ed. A. Meineke III, 914; v. L. 9–10.

Ἄνδρες δ' ἐγένοντο (sc. ἐν Ῥόδῳ) μνήμης ἄξιοι πολλοὶ στρατηλάται τε καὶ ἀθληταί, ὧν εἰσι καὶ οἱ Παναιτίου τοῦ φιλοσόφου πρόγονοι· τῶν δὲ πολιτικῶν καὶ τῶν περὶ λόγους καὶ φιλοσοφίαν ὁ τε Παναίτιος αὐτὸς καὶ

3a – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 55; ed. D. Comparetti, 529.

15

Τῶ[ν εὐγεν](εσ)τά(τ)ων ἦν τριῶν δὲ ἀδ[ελφῶν πρ]εσβύ-
τατ(ος) ἐγέ[νετο καὶ ἑ]τερον ἔχ(ω)ν κα

4=152 – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 51; ed. D. Comparetti, 523.

Παναίτιος Νικαγόρου ῥόδιος·

20

4a – S. I. G. II, 725a (cfr I. G. XII, 1, 926).

τοῖδε αἰρέθεν ἱερεῖς Ποσιδᾶνος Ἱππίου, ἀφ' οὗ ἔδοξε Λινδίοις κατ' ἐνιαυτὸν α(ι)ρεῖσθα(ι) 21. Παναίτιος Νικαγόρα καθ' ὕθεσιν δὲ [Εὐφ]ρανορίδ[α]

1 Cfr Hesychius, *Onomatol.* DCXV; 3 A (G F V M) Σκιπίωνος G V Mac.

6 Cfr Hesychius, *Onomatol.* LXII; 7 τοῦ] υἱός Wilhelm, *Dram. Urk.* 55.

4b — STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 56; ed. W. Croenert, Sitz. Ber. Berl. Akad. 1904, 476–477.

ὁ δὲ τῶν . λοφρυσῆ . . ν στρατευσάμενος ε . | αὐτον ἐν ναυσὶν
ἑπτὰ πρὸς φιλομαθῆσι· ἄλλα δύο τοὺς Ιατρο[υ]ς ἐδεῖθη συνχωρῆσαι
5 τῆς εἰς Ἀθήνας ἀποδημίας[σύν] αὐτῷ μ[ετ]ὰς [χεῖν . . .] πόντοσε . .
ωρ(.)μῆσ . . . συναποδημούντω[ν δὲ αὐτῶν] εὐθεία σπ[εύσας εἰς
Ἀθήνας κατήχθη].

5 — STRABO, Geograph. XIV, 5, 16; C 676; ed. A. Meineke
III, 942; v. L. 20.

10 ἐντεῦθεν (sc. ἐκ Μαλλοῦ) δ' ἦν Κράτης ὁ γραμματικός, οὗ φησι
γενέσθαι μαθητὴς Παναίτιος.

6=71 — CICERO, De Divinat. I, 3, 6; ed. O. Plasberg-W. Ax, 4b;
v. L. 33; F. 18.

Sed a Stoicis vel princeps eius disciplinae, Posidoni doctor, disci-
15 pulus Antipatri, degeneravit Panaetius . . .

7 — SUIDAS, Lexicon Π 1888; ed. Ada Adler, IV, 158; v. L. 36.
Πολέμων, Εὐηγέτου, Ἰλίου, κώμης Γλυκείας ὄνομα, Ἀθήνησι
δὲ πολιτογραφηθεὶς διὸ ἐπεγράφετο Ἑλλαδικός· ὁ κληθεὶς
Περὶ ηγητής, ἱστορικός. γέγονε δὲ κατὰ Πτολεμαῖον τὸν Ἐπιφανῆ.
20 κατὰ δὲ Ἀσκληπιάδην τὸν Μυρλεανὸν συνεχρόνισεν Ἀριστοφάνει
τῷ γραμματικῷ καὶ διήκουσε καὶ τοῦ Ῥοδίου Παναιτίου.

8=60 — CICERO, Pro Murena, 31, 66; ed. A. C. Clark; v. L. 42.
Huiusce modi Scipio ille fuit quem non paenitebat facere idem,
quod tu (sc. Cato), habere eruditissimum hominem Panaetium domi;

25 9 = 77 — CICERO, De Republ. I, 10, 15; ed. K. Ziegler, 10; F. 30.
Hic Scipio: 'quam vellem Panaetium nostrum nobiscum haberemus'.

14 princeps *Mar.* -pes A⁹ V¹ B⁹ P -pe A⁹ -pibus B⁹ a pr- V⁸ *Neue II*³ p. 67.
16 Cfr Hesychius, Onomat. DCXLIX.— 17 A (GVM) Εὐηγέτου] Μιλησίου
S.I.G.³ 585 vs. 266. ἐκ κώμης Daub ὄνομα cum Eudoc. del. Flach
'Ἀθήνησι δὲ] οὗτος Ἀθήνησι V — 18 διὸ . . . Ἑλλαδικός cf. Ath. 11,
479f; 13, 606a; καὶ ἐν ἄλλαις πολλαῖς τῆς Ἑλλάδος πόλεσι praemisit
Christ — 19 γέγονε δὲ] δὲ om. G.M. — 21 καὶ διήκουσε . . . Παναιτίου]
καὶ δ. αὐτοῦ ὁ Ῥόδιος Παναίτιος Ionsius καὶ διῆκε μέχρι τοῦ
'P. Π. Müller οὗ καὶ διήκουσε, καὶ τῷ Ῥοδίῳ Παναιτίῳ Daub — 24
Panaetium *Lag.* 9: et pane Σ: et pene (pae - A) *ceit*.

10 = 113 – CICERO, De Finib. B. et M. IV, 9, 23; ed. Th. Schiche, 130; v. L. 43; F. 13.

Itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate Scipionis et Laelii, Panaetius . . .

11 – CICERO, Tuscul. Disp. I, 33, 81; ed. M. Pohlenz, 258. 5
Vellem adesse posset Panaetius — vixit cum Africano —.

12 – CICERO, De Offic. I, 26, 90; ed. C. Atzert, 43; v. L. 43; F. 6.
Panaetius quidem Africanum auditorem et familiarem suum solitum ait dicere, „ut equos propter crebras contentiones proeliorum ferocitate exultantes domitoribus tradere soleant, ut is facilioribus 10 possint uti, sic homines secundis rebus ecfrenatos sibique praefidentes tamquam in gyrum rationis et doctrinae duci oportere, ut perspicerent rerum humanarum imbecillitatem varietatemque fortunae”.

13 – CICERO, De Offic. II, 22, 76; ed. C. Atzert, 113; v. L. 109; F. 11. 15
Laudat Africanum Panaetius, quod fuerit abstinens.

14 – CICERO, Ep. ad Att. IX, 12, 2; ed. L. C. Purser.
De Dionysio sum admiratus qui apud me honoratior fuit quam apud Scipionem Panaetius;

15 – VELLEIUS PATERCULUS, Histor. I, 13, 3; ed. R. Ellis, 13; 20
v. L. 42.

Scipio tam elegans liberalium studiorum omnisque doctrinae et auctor et admirator fuit, ut Polybium Panaetiumque, praecellentis ingenio viros, domi militiaeque secum habuerit.

16 – PLUTARCHUS, Praec. Ger. Rei publ. 18; 814C-D; ed. G. Bernardakis V, 101; v. L. 47.

Αὐτοὶ γάρ εἰσι Ῥωμαῖοι πρὸς τὰς πολιτικὰς σπουδὰς προθυμώτατοι τοῖς φίλοις· καὶ καρπὸν ἐκ φιλίας ἡγεμονικῆς λαμβάνοντας, οἷον ἔλαβε Πολύβιος καὶ Παναίτιος τῇ Σκιπίωνος εὐνοίᾳ πρὸς αὐτοὺς μεγάλα τὰς πατρίδας ὠφελήσαντες, εἰς εὐδαιμονίαν δημοσίαν 30 ἐξενέγκασθαι καλόν.

9 ut . . . solent (sic) Non. 304, 40 ut sicut § equos cf. Sen. clem. 1, 16, 4; proeliorum del. Kr. p. 126 — 10 his ω 11 possent p uti om. c — sic . . . sibique supra (sic) Non. 389, 30 — ecfrenatos V et- b eff- cet. — 12 girum X 23 administrator A. — praecellentis A: -teis P. 27 αὐτοῖ] τοιοῦτοι correctio est. — 28 X: λαμβάνοντες. 29 αὐτοῦς; αὐτοῦς — 30 εὐδαιμονίαν δημοσίαν scripsi (δημοσίαν εὐδαιμονίαν W): εὐδαιμονίαν.

- 17 – GELLIUS, Noct. Att. XVII, 21; ed. C. Hosius, II, 223–224; v. L. 7.

Ne in sermonibus forte ininspectum aliquid super aetate atque vita clariorum hominum temere diceremus, sicuti sophista ille 5 ἀπαίδευτος, qui publice nuper disserens Carneaden philosophum a rege Alexandro, Philippi filio, pecunia donatum et Panaetium Stoicum cum superiore Africano vixisse dixit.

- 18 – POMPONIUS PORPHYRIUS, Comm. in Horat. I Carm. 29, 13–14; ed. A. Holder, 39.

10 Cum tu coemptos undique n. l. P.: Pan(a)etius Stoicus philosophus fuit praeceptor Scipionis Africani et Laelii genere Rhodius.

- 19 – SYMMACHUS, Laud. in Gratianum Aug. 7; ed. O. Seeck, 331. Africanum illum terra marique victorem lectionis particeps et laboris Panaetius non reliquit;

- 15 20 – SYMMACHUS, Epist. I, 20 (15); ed. O. Seeck, 12.

Enim vero neque Panaetio Africanorum secundus neque Opillo Rutilius vel Cineae Pyrrhus aut Metrodoro suo Mithridates Ponticus liberalium disciplinarum pretia solverunt.

- 21 – SUIDAS, Lexicon Π 1941; ed. Ada Adler IV, 162; v. L. 41.

20 Πολύβιος, Λύκου υἱός, ἀπὸ Μεγάλης πόλεως τῆς Ἀρκαδίας, καθηγησάμενος Σκηπίωνος τοῦ Ἀφρικανοῦ, ὅτε καὶ Παναίτιος ὁ φιλόσοφος· γεγωνὶς κατὰ Πτολεμαῖον τὸν ἐπικληθέντα Εὐεργέτην. οὗτος ἔγραψε τὴν μακρὰν ἱστορίαν Ῥωμαϊκὴν ἐν βιβλίοις μ'. ἄρχεται δὲ ἀπὸ τῆς φυγῆς Κλεομένους τοῦ Σπαρτιάτου καὶ τῆς 25 Φιλίππου τοῦ Περσέως υἱοῦ διαδοχῆς τῶν Μακεδόνων, τὰ ἐξῆς ἐπισυνάπτων Ῥωμαίων.

- 22 – THEMISTIUS, Oratio 34, 8; ed. G. Dindorf, 451.

Ταύτην οὐκ ἔσχε φιλοτιμήσασθαι τὴν φιλοτιμίαν ὁ Κῦρος ὁ Πέρσης, οὐκ Ἀλέξανδρος ὁ μέγας, ἀλλὰ τὸν καθηγέτην Ἀριστοτέλην

4 clariorum] Z clarorum (clamorum X) γ elarerum Q — 10 panaetii W: f. 11 rhod'us — 14 reliquid — 16 VMΠ] panetio VM secundus] socio (Π) opillor ruttilius V, opio rutilius M — 17 cyneae VM aeneae Π pyrrus VM mitridatas V metridates M — 19 Cfr Hesychius, Onomatol. DCLV — cf. Steph. Byz. Μεγάλη πόλις; init. cf. 184 — 20 A (GFVM) Λυκόρτου Reines Μεγάλης] μέσης G — 21 Σκηπίωνος Aec V Mac cf. π 2053. — 25 υἱοῦ] πατρός Schweighäuser.

πολλῶν καὶ μεγάλων ἀξιώσας καὶ τὰ Στάγειρα αὐτῷ συνοικίσας, ὁμῶς οὐκ ἔστησεν ὄγκῳ τηλικαύτης ἀρχῆς. οὐδὲ τὸν Ἄρειον ὁ Σεβαστὸς, οὐδὲ τὸν Παναίτιον ὁ Σκηπίων, οὐδὲ τὸν Θρασύλον Τιβέριος, ἀλλὰ θεατὰς κέκτηνται μόνον τῶν οἰκείων ἀγωνισμάτων, ἐλκύσαι δὲ ἐπὶ τὸ στάδιον καὶ τὴν κονίστραν, καίτοι σφόδρα ἂν 5 βουληθέντες, οὐκ ἠδυνήθησαν.

23 – CICERO, Lucullus 2, 5; ed. O. Plasberg, 28; v. L. 43.

Ego autem cum Graecas litteras M. Catonem in senectute didicisse acceperim, P. autem Africani historiae loquantur in legatione illa nobili, quam ante censuram obiit, Panaetium unum omnino 10 comitem fuisse, nec litterarum Graecarum nec philosophiae iam ullum auctorem requiro.

24 – PLUTARCHUS, Reg. et Imp. Apopht. 13–14; 200E–201A; ed. C. Hubert e.a. II, 89; v. L. 43–44.

Ἐκπεμφθέντα δὲ τρίτον αὐτὸν (sc. Σκιπίωνα) ὑπὸ τῆς βουλῆς, 15 ὥς φησι Κλειτόμαχος (p 487),

ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντα, πόλεων ἔθνων βασιλέων ἐπίσκοπον, ὥς εἰς Ἀλεξάνδρειαν ἦκε καὶ τῆς νεῶς ἀποβάς ἐβάδιζε κατὰ τῆς κεφαλῆς ἔχων τὸ ἱμάτιον, ἡξίουσιν ἀποκαλύψασθαι παραθέοντες οἱ Ἀλεξανδρεῖς καὶ δεῖξαι ποθοῦσιν 20 αὐτοῖς τὸ πρόσωπον· τοῦ δ' ἀποκαλυψαμένου κραυγὴν καὶ κρότον ἐποίησαν. τοῦ δὲ βασιλέως μόλις ἀμιλλωμένου βαδίζουσιν αὐτοῖς δι' ἀργίαν καὶ τρυφὴν τοῦ σώματος ὁ Σκιπίων ἀτρέμα πρὸς τὸν Παναίτιον ψιθυρίσας εἶπεν ἥδη τι τῆς ἐπιδημίας ἡμῶν Ἀλεξανδρεῖς ἀπολελεύκασιν· δι' ἡμᾶς γὰρ ἐωράκασιν τὸν βασιλέα περιπατοῦντα. 25 (I4) Συναπεδήμει δ' αὐτῷ φίλος μὲν εἰς φιλόσοφος Παναίτιος, οἰκέται δὲ πέντε·

1 συνοικίσας Iacobsius συνοικήσας ed. Med. — 3 Θρασύλον] Θράσυλλον ed. Med. — 10 AVB] ante] *immo post* — 13 cfr 777a (Posid.); Cic. Luc. 5; Iustin. XXXVIII, 8; Athen. XII p 549de. — Polyb. ap. Athen. VI p. 273a; Cic. Luc. 5; Val. Max. IV, 3, 13; de vir. ill. 58, 7. — 15 τρίτον αὐτὸν ὑπὸ τ.β. Ha. αὐτ. ὑπὸ τ.β. τρίτον ω — 17 ὕβριν Σ g 777a — 18 πόλεων θ — 19 κατὰ κεφαλῆς (om. τῆς) Σ g Φ. — 20 παραθέοντες Ku. cf. v. Luc. 21, 5 περιθ. ω — 22 τοῦ δὲ om. Π G¹ Φ. — 23 τοῦ ante σωμ. om. Σ g. ἀτρ] ἡρέμα Babb.

25 – PLUTARCHUS, *Max. cum princ.* 1; 777A; ed. G. Bernardakis V, 4; v. L. 43.

Καὶ Σκιπίων μετεπέμψατο Παναίτιον, ὅτ' αὐτὸν ἡ σύγκλητος ἐξέπεμψεν ἄνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ὑφορώμενον, ὥς φησι
5 Ποσειδώνιος.

26 – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 73; ed. D. Comparetti, 543.

ψεν ἐν Ῥώμῃ κάκεϊ ζῶντος ἔτι Παναιτίου κατέστρεψεν

26a – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 63; ed. D. Comparetti, 536.

10 τό]τε μέ[ν ἐ]ν Ῥώ(μ)[η τ]ότε δὲ ἐ[ν Ἀ]θήναις

27 – PLUTARCHUS, *In Hesiod.* 65; ed. G. Bernardakis, VII, 84; v. L. 48; F. 57.

Καὶ ὀρθῶς ὁ Παναίτιος, πολίτην αὐτὸν Ἀθηναίων ποιεῖσθαι
15 σπενδόντων, εἶπε τῷ σῶφρονι μίαν πόλιν ἀρκεῖν.

28 – I. G. II, 2, 953.

[Ῥ]επὶ Λυσιάρχου ἀρχοντος οἶδε ἱεροποίησαν
Ῥωμαῖα

[Χ]ρύσιππος ἐξ Οἴου Σμικυθίων Ἀναγυράσιος
20 Πτολεμαῖα

vs. 25. Παναίτιος Ῥόδιος

28a – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 68; ed. D. Comparetti, 538.

25 ἀλλ' ο[ὗδ'] ἐν Ἀθή[ν]αι(ς) ἐγένετο (ῆ)το(ν) [τι]μώμενος. Ν[έ]φ
μ[έν γ]ὰρ ὄν[τι] θαλλοῦ στέφ[α]νον καὶ [π]ρο(ξ)ενίαν ε . . . α

29 – ATHENAEUS, *Dipnosoph.* V, 2; 186a; ed. G. Kaibel, I, 404; v. L. 57–58.

Πολλῶν γοῦν εἰσι φιλοσόφων ἐν ἄστει σύνεδροι τῶν μὲν Διογενιστῶν,
30 τῶν δὲ Ἀντιπατριστῶν λεγομένων, τῶν δὲ Παναιτιαστῶν.

1 F. G. H. *Posid.* 30. — 3 Σκιπίων] scripsi hic et infra: σκηπίων.

4 Cf. *Hom. p.* 487 ib. ἐφορῶντα W. Malim ἐφορώμενον cum X, sed ut in ordine scribatur cf. p. 200 e. — 29 Διογενειαστῶν Wilam.

30 — STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 53; ed. D. Comparetti, 527.

διακηκόει κ[αί] διά(δ)οχος ἐγ[έ](ν)ετο [τῇ]ς Ἀντι(π)άτ(ρ)ου σχολῆς.

31 — STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 60; ed. W. Croenert, Sitz. Ber. Berl. Akad. 1904, 477–478.

καὶ διὰ [μ]εγάλην ἔξιν ἰδιοπραγεῖν δυνάμενος οὐκ ἔκρινεν, ἀλλὰ προεξάγειν Ἀντιπάτρῳ· καὶ τοῦτο ποιῶν μέχρι τέλους <οὐκ> ἀμελέτ[η]τος ἐγένετο· χρόνῳ δὲ ὁ μὲν διὰ τὸ γῆρας [έσ]χόλαζε[ν] κατ' οἶκον [καθή]μενος, ὁ δὲ ἡγ[είσθαι ἡ]τέ[ι]τ[ο] ὑ[πὸ] τῶν [συσχολαστῶν].

32 — CICERO, Tuscul. Disp. V, 37, 107; ed. M. Pohlenz, 452; v. L. 48.

Iam vero exilium, si rerum naturam, non ignominiam nominis quaerimus, quantum tandem a perpetua peregrinatione differt? in qua aetates suas philosophi nobilissimi consumpserunt, Xeno-
crates Crantor Arcesilas Lacydes Aristoteles Theophrastus Zeno
Cleanthes Chrysippus Antipater Carneades Clitomachus Philo
Antiochus Panaetius Posidonius, innumerabiles alii, qui semel
egressi numquam domum reverterunt.

14 tandem a *Dav.* damna X (damna a V³) — 15 ^{sum} contempserunt K¹ — 16 archesilas X — 17 carneades philo antiochus possidonius G¹ R¹ V¹, *post* carneades *add.* panetius clitomachus R^o, panetius (paneatius V^o) clitomachus carneades G¹ V^o carneades panetius clitomachus philo (philoa H) antiochus possidonius K H. — *verum ordinem rest. He.*

CHAPITRE II

LES ÉCRITS DE PANÉTIUS

33 – CICERO, Ep. ad Att. XIII, 8; ed. L. C. Purser; v. L. 117;
F.s.n. p. 35.

Epitomen Bruti Caelianorum velim mihi mittas et a Philoxeno
Παναητίου περί προνοίας.

5 34 – CICERO, Ep. ad Att. XVI, 11, 4; ed. L. C. Purser; v. L. 79;
F. 3;

Τὰ περί τοῦ καθήκοντος, quatenus Panaetius, absolvi duobus. Illius
tres sunt; sed cum initio divisisset ita, tria genera exquirendi officii
esse, unum, cum deliberemus honestum an turpe sit, alterum,
10 utile an inutile, tertium, cum haec inter se pugnare videantur,
quo modo iudicandum sit, qualis causa Reguli, redire honestum,
manere utile, de duobus primis praeclare disseruit, de tertio polli-
cetur se deinceps sed nihil scripsit. Eum locum Posidonius perse-
cutus est.

15 35 – CICERO, De Offic. III, 2, 7–10; ed. C. Atzert, 122–123;
v. L. 80–81; F. 2.

Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime
disputavit quemque nos correctione quadam adhibita potissimum
secuti sumus, tribus generibus propositis, in quibus deliberare
20 homines et consultare de officio solerent, uno cum dubitarent,
honestumne id esset, de quo ageretur, an turpe, altero utilene esset
an inutile, tertio, si id, quod speciem haberet honesti, pugnaret
cum eo, quod utile videretur, quomodo ea discerni oporteret, de
duobus generibus primis tribus libris explicavit, de tertio autem
25 genere deinceps se scripsit dicturum nec exsolvit id, quod pro-
miserat. (8) Quod eo magis miror, quia scriptum a discipulo eius
Posidonio est, triginta annis vixisse Panaetium posteaquam illos
libros edidisset. Quem locum miror a Posidonio breviter esse tactum

14 est *add. Orelli* — 18 nos *sscr. B^a* — 20 de officiis/*cp cf. III, 15, 63 om. S*
fort. recte — 23 *ea om. p* — 27 annos *cp* — 28 libros *sscr. B^a*

in quibusdam commentariis, praesertim cum scribat nullum esse locum in tota philosophia tam necessarium. (9) Minime vero assentior iis, qui negant eum locum a Panaetio praetermissum, sed consulto relictum, nec omnino scribendum fuisse, quia numquam posset utilitas cum honestate pugnare. De quo alterum potest 5 habere dubitationem, adhibendumne fuerit hoc genus, quod in divisione Panaetii tertium est an plane omittendum, alterum dubitari non potest, quin a Panaetio susceptum sit, sed relictum. Nam qui e divisione tripartita duas partes absolverit, huic necesse est restare tertiam; praeterea in extremo libro tertio de hac parte 10 pollicetur se deinceps esse dicturum. (10) Accedit eodem testis locuples Posidonius; qui etiam scribit in quadam epistola, P. Rutilium Rufum dicere solere, qui Panaetium audierat, ut nemo pictor esset inventus, qui in Coa Venere eam partem, quam Apelles inchoatam reliquisset, absolveret — oris enim pulchritudo reliqui 15 corporis imitandi spem aufererebat —, sic ea, quae Panaetius praetermisisset et non perfecisset, propter eorum, quae perfecisset, praestantiam neminem persecutum.

36 – CICERO, De Offic. I, 43, 152; ed. C. Atzert, 73.

Eorum autem ipsorum, quae honesta sunt, potest incidere saepe 20 contentio et comparatio, de duobus honestis utrum honestius, qui locus a Panaetio est praetermissus.

37 – CICERO, De Offic. II, 24, 86; ed. C. Atzert, 117–118; v. L. 109.

In his autem utilitatum praeceptis Antipater Tyrius, Stoicus, qui Athenis nuper est mortuus, duo praeterita censet esse a Panaetio, 25 valitudinis curationem et pecuniae;

38 – CICERO, De Offic. II, 25, 88; ed. C. Atzert, 118.

Sed utilitatum comparatio, quoniam hic locus erat quartus, a Panaetio praetermissus, saepe est necessaria.

5 honesto B^{corr.} honeste V — 7 tertiam p — 11 accedit . . . Posidonius Non. 462, 15 eodem ω eo Non. — 13 Rufum om. c solere Zc solitum p — 14 in coa uenere V in choa uenere Bc (sed subpunctum in c) incho Veneris P et Q ante ras. 5 litt. in templo choeueneris p S inchoare c² i.m. [in Coa] Veneris S Mo. p. 55; at cf. or. 5 div. I, 23 — 16 imitando V imitandam p — 17 [et non perfecisset] Mur. edd. cf. Pl. Mus. Rhen. LIII (1898) p. 73. 24 Tyrius om. p — 25 esse om. cp — 28 hoc loco p

39 – CICERO, *De Offic.* I, 2, 7; ed. C. Atzert, 4; v. L. 102.

Placet igitur, quoniam omnis disputatio de officio futura est, ante definire, quid sit officium, quod a Panaetio praetermissum esse miror.

40 – MICHAEL APOSTOLIUS, *Praef.* 2; ed. E. Leutsch, II, 234.

5 ἵνα δὲ μή τις ἡμῶν τῶν ἐταίρων ἐπιλάβοιτο, ὥς μή, συναγωγὴν παροιμιῶν ποιουμένων, τὴν παροιμίαν ὀριζομένων, ἥ δὲ καὶ ὁ σοφὸς Κικέρων ἐπελάβετο Παναιτίου, συγγεγραφὸς μὲν περὶ τοῦ καθήκοντος, τί δὲ ὅν ἐστιν οὐδαμοῦ εἰπόντος αὐτῷ τοῦ συγγράμματος, ὀριστεόν ἂν εἶη τὴν παροιμίαν, ἥ λαβόντες ἄνωθεν ἔχομεν.

10 41 – PLINIUS, *Nat. Hist.* *Praef.* 22; ed. C. Mayhoff, I, 6–7; v. L. 101–102.

Scito enim conferentem auctores me deprehendisse a iuratissimis ex proximis veteres transcriptos ad verbum neque nominatos, non illa Vergiliana virtute, ut certarent, non Tulliana simplicitate, 15 qui de re publica Platonis se comitem profitetur, in consolatione filiae Crantorem, inquit, sequor, item Panaetium de officiis, quae volumina ediscenda, non modo in manibus cotidie habenda, nosti.

42 = 116 – GELLIUS, *Noct. Att.* XIII, 28 (27); ed. C. Hosius, II, 96; v. L. 112–113; F. 8.

20 Legebatur Panaetii philosophi liber de officiis secundus ex tribus illis inclitis libris, quos M. Tullius magno cum studio maximoque opere aemulatus est.

43 – LACTANTIUS, *Divin. Instit.* VI, 5, 4; ed. S. Brandt-G. Laubmann, 496.

25 Ab his definitionibus (sc. virtutis), quas poeta breviter comprehendit, Marcus Tullius traxit officia vivendi Panaetium Stoicum secutus eaque tribus voluminibus inclusit.

3 diffinire Bc § — 5 ἵνα κτλ. Arsenius in praefationem suam recepit. ἵνα δὲ -- ὥς] Ἡμῖν δ' ἵνα μή τις ἡμῶν ἐπιλάβοιτο, ὥς A ἡμῶν RZ om. — ἐταίρων ἡμῖν R; ἐταίρων ἡμῶν Z; ὥς μὲν Z — 6 δὲ μή ὀριζομένων Z. 7 Παναιτίου, Ῥωμαῖος Ἑλληνοσ Z A. — 8 αὐτοῦ Z. — 9 τὴν R Z om. ἥ] ὥς Z. ἔχωμεν Z. — 12 [d(E)e a] conferente d a *Murb.* — te me p — 13 ex *ego* et *ll. v.* — nominatos *v. dom-ll. damna-p.* — 14 Tulliana D tuliana a³ *ad marg.* cecil-*ll.* Ciceroniana *v.* — 17 ediscenda (*Rhen.*) S eius disc- (edisc- *v*) *ll. v.* — cottidie a. — 25 BRHSPV] iis R quos H 26 panetium BHSPV, pane et vinum R sthoicum H — 27 ea quae H.

44 – AMBROSIUS, De Offic. Ministr. I, 7, 23–24; ed. J. G. Krabinger, 39; v. L. 8.

Dum igitur hunc psalmum (sc. XXXVIII) considero, successit animo de officiis scribere. (24) De quibus etiamsi quidam philosophiae studentes scripserint, ut Panaetius et filius eius apud Graecos, 5 Tullius apud Latinos, non alienum duxi a nostro munere, ut etiam ipse scriberem.

45 – DIOGENES LAERTIUS, IX, 20; ed. G. Cobet, 231; v. L. 115; F. 17.

Φησὶ δὲ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῷ περὶ γήρωτος, καὶ Παναίτιος 10 ὁ στωϊκὸς ἐν τῷ περὶ εὐθυμίας, ταῖς ἰδίαις χερσὶ θάψαι τοὺς υἱεῖς αὐτὸν (sc. Ξενοφάνην), καθάπερ καὶ Ἀναξαγόραν.

46 = 113 – CICERO, De Finib. B. et M. IV, 9, 23; ed. Th. Schiche, 130; v. L. 116; F. 13.

Itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate 15 Scipionis et Laelii, Panaetius, cum ad Q. Tiberonem de dolore patiendi scriberet, quod esse caput debebat, si probari posset, nusquam posuit, non esse malum dolorem, sed quid esset et quale, quantumque in eo inesset alieni, deinde quae ratio esset perferendi; cuius quidem, quoniam Stoicus fuit, sententia condemnata mihi 20 videtur esse inanitas ista verborum.

47 – CICERO, Tuscul. Disp. IV, 2, 4; ed. M. Pohlenz, 363; v. L. 116; F. 45.

Mihi quidem etiam Appii Caeci carmen, quod valde Panaetius laudat epistola quadam, quae est ad Q. Tiberonem, Pythagoreum 25 videtur.

48 – CICERO, De Legib. III, 5, 13–14; ed. I. Vahlen, 175–176; v. L. 84.

Sed huius loci de magistratibus sunt propria quaedam, a Theo-

3 succedit Ba — 4 etiam si Mabdef et Ba. Dein quādam W. — 5 scribserint pr. Bc. Conf. ad I, 2 § 7, 7 — 6 dixi pr. W, duximus. Mbcd g. Dein praepositionem a om. codd. W. Monacc. Bac. et ed. Med.; nro muneri scribit Bb. Tullius post filium ponitur in Ba. De re vid. Cic. de Offic. I. 2. — 19 inesset RV in esset N esset BE — 21 inanitas BEV inmanitas RN — 24 appii+ tiberonem K¹ (etiā+), reliqua in mg. add. K^o — 25 ad Q. V^{rec} S atque X pythagoreorum X corr. V²? — 29 de magistratibus cum Halmio delet Baiterus, et tamen apte post illa cum de optuma re p. quaereretur addi videtur, et si est mera abundantia, ne haec quidem intolerabilis aut singularis, confer de oratore 1, 15, 68. 69; quaedā praeter quā in ras. A

phrasto primum, deinde a Dione Stoico quaesita subtilius. ATTICUS. Ain tandem? etiam a Stoicis ista tractata sunt? MARCUS. Non sane nisi ab eo, quem modo nominavi, et postea a magno homine et in primis erudito, Panaetio. nam veteres verbo tenus acute illi quidem, sed non ad hunc usum popularem atque civilem, de re publica disserebant.

49 – DIOGENES LAERTIUS, II, 86-87; ed. G. Cobet, 53; v. L. 62, 114; F. 12.

Οἱ μὲν οὖν ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς τῆς Ἀριστίππου μέιναντες καὶ Κυρη-
 10 ναῖκοι προσαγορευθέντες δόξαις ἐχρῶντο τοιαύταις· δύο πάθη
 ὑφίσταντο, πόνον καὶ ἡδονήν, τὴν μὲν λείαν κίνησιν, τὴν ἡδονήν,
 τὸν δὲ πόνον τραχεῖαν κίνησιν. (87) μὴ διαφέρειν τε ἡδονὴν ἡδονῆς,
 μηδὲ ἡδίων τι εἶναι· καὶ τὴν μὲν εὐδοκητὴν πᾶσι ζώοις, τὸν δ' ἀπο-
 κρουστικόν. ἡδονὴν μέντοι τὴν τοῦ σώματος, ἣν καὶ τέλος εἶναι,
 15 καθά φησι καὶ Παναίτιος ἐν τῷ περὶ τῶν αἰρέσεων, οὐ τὴν καταστη-
 ματικὴν ἡδονὴν τὴν ἐπ' ἀναιρέσει ἀλγυδόνων καὶ οἷον ἀνοχλησίαν,
 ἣν ὁ Ἐπίκουρος ἀποδέχεται καὶ τέλος εἶναι φησί.

50 = 132 – PLUTARCHUS, Aristid. 27; 335D; ed. Cl. Lindskog-
 K. Ziegler, I, 1, 312; v. L. 114; F. 47.

20 Πρὸς μὲν οὖν τούτους ἱκανῶς ὁ Παναίτιος ἐν τοῖς περὶ Σωκράτους
 ἀντίρρηκεν·

51 – PLINIUS, Natur. Hist. I; ed. C. Mayhoff, I, 17-20.

L. V continentur situs Mauretaniarum, Numidiae,
 Africae

25 Ex auctoribus Externis 18 Panaetio . .

L. VI continentur situs Ponti

Ex auctoribus Externis 16 Panaetio . .

1 theopharasto A theo praesto B dion * stoico A Diogene Turnebus
 quesita (qu in rasura) A sub * tilius A (videtur p erasa) subtiliaius B — 2 ain
 editiones anin A an in B tracta B tractata A — 3 nisi * * * * ab eo A (sic)
 mago B — 4 p^onetio B panā^{*}&io (a altera corr) A illi (ill in rasura) A —
 5 popularē B — 23 [AF*RE(e)a] Mauretaniarum F⁴ R S. maurit- r v (D).

CHAPITRE III

TRAITS CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRAUX DE LA DOCTRINE ET DE L'ŒUVRE DE PANÉTIUS

52 – CICERO, De Finib. B. et M. I, 2, 6; ed. Th. Schiche, 3.
Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis? legimus
tamen Diogenem, Antipatrum, Mnesarchum, Panaetium, multos
alios in primisque familiarem nostrum Posidonium.

53 – SENECA, Ep. Mor. ad Lucil. IV, 4, 4 (33); ed. A. Beltrami, 5
I, 126–127.

Iam puta nos velle singulares sententias ex turba separare: cui
illas adsignabimus? Zenoni an Cleanthi an Chrysippo an Panaetio
an Posidonio?

54 – EPITOME DIOGENIS LAERTII; ed. V. Rose, Hermes I (1866), 10
370–71.

Λαερτίου Διογένους βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκίμη-
σάντων καὶ τῶν ἐκάστηι αἱρέσεων ἀρεσκόντων ἐν ἐπιτομῇ συνα-
γωγῇ. διήρηται τὸ σύγγραμμα εἰς βίβλους δέκα: ἐκάστου βιβλίου
τὰ πρόσωπα: 15

Ἐν τῷ* ζ^ω. ζήνων: κλεάνθης: χρύσιππος: ζήνων ταρσεύς: διογέ-
νης: ἀπολλόδωρος: βοηθός: μνησαρχίδης: μνασαγόρας: νέστωρ:
βασιλείδης: δάρδανος: ἀντίπατρος: ἡρακλείδης: σωσίγηνης: παναι-
τεῖος: κάτων

55 – CICERO, De Finib. B. et M. IV, 28; 79; ed. Th. Schiche, 155; 20
v. L. 60.

Quam illorum (sc. Stoicorum) tristitiam atque asperitatem fugiens
Panaetius nec acerbiter sententiarum nec disserendi spinas
probavit fuitque in altero genere mitior, in altero illustrior sem-
perque habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theo- 25
phrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.

7 Iam et sententiae et rythmi causa Löfstedt, Zu Senecas Briefen; Eranos
XIV (1915) pag. 153. — 8 *adsignauimus* Q p L.

56 = 83 – CICERO, *Tuscul. Disp.* I, 32, 79; ed. M. Pohlenz, 257; v. L. 60; F. 37.

Credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti? quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat . . .

57 – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 61; ed. D. Comparetti, 534.

Ἦν γὰρ ἰσχυρῶς φιλοπλάτων καὶ φιλοαριστοτέλης, ἀ[λλὰ] (κ)αὶ παρε[νέδ]ω[κ]ε τ(ῶ)ν Ζηνων[ε]ῖων [τι διὰ τή]ν Ἀκαδημίαν [καὶ τὸν Περὶ(π)ατον, καὶ . . .

58 – HORATIUS, *Carm.* I, 29; ed. F. Plessis-E. Galletier, 83–84; v. L. 61.

Cum tu coemptos undique nobilis
Libros Panaeti Socraticam et domum

15 Mutare lorice Hiberis
Pollicitus meliora, tendis?

59 = 76 – PROCLUS DIADOCHUS, In *Plat. Timaeum* 50B; ed. Ern. Diehl, I, 162; v. L. 61; F. 32.

Παναίτιος μὲν καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν . . .

20 60 – CICERO, *Pro Murena*, 31, 66; ed. C. Clark; v. L. 42.

Huiusce modi Scipio ille fuit quem non paenitebat facere idem quod tu (sc. Cato), habere eruditissimum hominem Panaetium domi; cuius oratione et praeceptis, quamquam erant eadem ista quae te delectant, tamen asperior non est factus sed, ut accepi a senibus, lenissimus.

61 = 48 – CICERO, *De Legib.* III, 5, 13–6, 14; ed. I. Vahlen, 175–176; v. L. 84.

Sed huius loci de magistratibus sunt propria quaedam, a Theophrasto primum, deinde a Dione Stoico quaesita subtilius. ATTICUS.

3 igitur] etiam K — 13 nobilis: nobiles F L R δ p u. — 19 CMP] παλαιῶν ci Kroll. — 22 Panaetium *Lag.* 9: et pane Σ: et pene (pae- A) *ceff.* — 28 de magistratibus: cum *Halmio delet Baiterus*. quaedā *praeter* qu *in rasura* A. theophrasto A the/o praesto B — 29 dion * stoico A Diogene *Turnebus* quesita (qu *in rasura*) A; sub*tilius A (*videtur p erasa*) subtiliaius B.

Ain tandem? etiam a Stoicis ista tractata sunt? MARCUS. Non sane nisi ab eo, quem modo nominavi, et postea a magno homine et in primis erudito, Panaetio. nam veteres verbo tenus acute illi quidem, sed non ad hunc usum popularem atque civilem, de re publica disserebant.

5

62 – CICERO, De Offic. II, 10, 35; ed. C. Atzert, 93; v. L. 83. Sed ne quis sit admiratus cur, cum inter omnes philosophos constet a meque ipso saepe disputatum sit, qui unam haberet, omnes habere virtutes, nunc ita seiungam, quasi possit quisquam, qui non idem prudens sit, iustus esse, alia est illa, cum veritas ipsa 10 limatur in disputatione, subtilitas, alia, cum ad opinionem communem omnis accommodatur oratio. Quam ob rem, ut vulgus, ita nos hoc loco loquimur, ut alios fortes, alios viros bonos, alios prudentes esse dicamus. *Popularibus* enim *verbis* est agendum et usitatis, cum loquimur de *opinione populari*, idque eodem modo 15 fecit Panaetius.

63 – DIOGENES LAERTIUS, VII, 41; ed. G. Cobet, 168; F. 23. Παναίτιος δὲ καὶ Ποσειδώνιος ἀπὸ τῶν φυσικῶν ἀρχονται, καθά φησι Φανίας ὁ Ποσειδωνίου γνώριμος ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Ποσειδωνείων σχολῶν.

20

1 ain: *editiones* anin A an/in B tracta B tractata A — 2 nisi****ab eo A (sic) mago B — 3 p^onetio B panā^{*}&io (a *altera corr.*) A. illi (ill in *rasura*) A 4 pupularē B. — 11 subtili c *cf. Ambr. 2, 49* — 12 ut *om.* V — 13 loquemur c loquimur B S -amur V P p -emur c *cf. de leg. 1, 19* — 15 eo c

CHAPITRE IV

CHAPITRES DE LA COSMOLOGIE DE PANÉTIUS

64 – CICERO, De Nat. Deor. II, 46, 118; ed. O. Plasberg-W. Ax, 97; v. L. 69; F. 29.

Ex quo eventurum nostri putant id de quo Panaetium addubitare dicebant, ut ad extremum omnis mundus ignesceret.

5 **65** – PHILO, De Aetern. Mundi, 76; M. 497; ed. L. Cohn — S. Reiter, VI, 96–97; v. L. 69; F. 26.

Βοηθὸς γοῦν ὁ Σιδώνιος καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς Στωικοῖς δόγμασιν ἰσχυρότερες, ἅτε θεόληπτοι, τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες πρὸς ὀσιώτερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας
10 τοῦ κόσμου παντὸς ἡυτομόλησαν.

66 – DIOGENES LAERTIUS, VII, 142; ed. G. Cobet, 189; v. L. 69; F. 24.

Παναίτιος δ' ἀφθαρτον ἀπεφήνατο τὸν κόσμον.

67 – ARNOBIUS, Adv. Nation. II, 9; ed. A. Reifferscheid, 54; F. 28.

15 Qui ignem minatur mundo, advenerit cum tempus, arsurum, non Panaetio Chrysippo Zenoni (sc. credit)?

68 – EPIPHANIUS, De Fide, 9, 45; (Pet. 1090D–1091A); ed. K. Holl (G.C.S.) Epiphanius, III, 509; v. L. 69; F. 27.

Παναίτιος ὁ Ῥόδιος τὸν κόσμον ἔλεγεν ἀθάνατον καὶ ἀγήρω, καὶ

3 ΑΗΡVΒ] ex quo etc.: cf. *Min. Fel.* 34, 2 — venturum p.n. id *Prob.* —
4 postremum *Prob.* — 7 ὀσιδώνιος M: ὀιδώνιος U, ἡ σιδώνιος HP; καὶ Ποσειδώνιος v (Turn). Παναίτιος v (Turn.): πάνεπος codd. — 8 καὶ τὰς ἐκπυρώσεις U. — 9 ὀσιώτερον Cumont: θειώτερον codd. τὸ om. U.
10 παντὸς] πάντως Buecheler (Cumont); at cf. Arnim, *Quellenstudien* p. 18. — 15 igne minatur mundum *Urs.* — advenerit *scripsi*: et venerit P venerit *Urs.* — 16 crysippo P. — 19 ἀγήρω Scaliger] ἀτρήρω J.

τῆς μαντείας κατ' οὐδὲν ἐπεστρέφετο, καὶ τὰ περὶ θεῶν λεγόμενα ἀνήρει. ἔλεγε γὰρ φλήναφον εἶναι τὸν περὶ θεοῦ λόγον.

69 – STOBÆUS, *Eclog.* I, 20; ed. C. Wachsmuth — O. Hense, I, 171; v. L. 69; F. 25.

Παναίτιος πιθανωτέραν εἶναι νομίζει καὶ μᾶλλον ἀρέσκουσιν αὐτῷ 5 τὴν αἰδιότητα τοῦ κόσμου ἢ τὴν τῶν ὄλων εἰς πῦρ μεταβολήν.

70 – CICERO, *Lucullus*, 33, 107; ed. O. Plasberg, 80; v. L. 69; F. 19. Primum enim negatis fieri posse ut quisquam nulli rei adsentiat. at id quidem perspicuum est, cum Panaetius, princeps prope meo quidem iudicio Stoicorum, ea de re dubitare se dicat quam omnes 10 praeter eum Stoici certissimam putant, vera esse < responsa > haruspicum auspicia oracula somnia vaticinationes, seque ab adsensu sustineat — quod is potest facere vel de iis rebus quas illi a quibus ipse didicit certas habuerint, cur id sapiens de reliquis rebus facere non possit? 15

71 – CICERO, *De Divinat.* I, 3, 6; ed. O. Plasberg-W. Ax, 4b; v. L. 69; F. 18.

Sed a Stoicis vel princeps eius disciplinae, Posidoni doctor, discipulus Antipatri degeneravit Panaetius nec tamen ausus est negare vim esse divinandi, sed dubitare se dixit. Quod illi in aliqua re 20 invitissimis Stoicis Stoico facere licuit, id nos ut in reliquis rebus faciamus a Stoicis non concedetur? praesertim cum id, de quo Panaetio non liquet, reliquis eiusdem disciplinae solis luce videatur clarius.

72 – CICERO, *De Divinat.* I, 7, 12; ed. O. Plasberg-W. Ax, 6b; 25 v. L. 69; F. 21.

Quare omittat urguere Carneades, quod faciebat etiam Panaetius, requirens Iuppiterne cornicem a laeva corvum ab dextera canere iussisset.

5 lemma παναιτίου τοῦ στωικοῦ hic add FP — εἶναι νομίζει] ἐμφανίζει Usener νομίζειν FP: corr. Canter, φησὶν Lynden de Panaetio p. 69; num δογματίζει? — αὐτῷ FP: corr. Meineke. Cfr H. Diels, *Doxogr.* 469³ 7. (Arius Didymus). — 10 A(N)B] quam A²B² quem A¹B¹ quod N — 11 certissimum A¹N B¹ add. Pl. (post harusp. Ern.) — 13 vel Goer. ut A¹N B¹ del. A²B² — 18 princeps Mar. -ipes A²V¹E²P -pe²A -pibus B²a pr- V² Neue II² p. 67.

73 — DIOGENES LAERTIUS, VII, 149; ed. G. Cobet, 191; v. L. 69; F. 20.

Ὁ μὲν γὰρ Παναίτιος ἀνυπόστατον αὐτὴν (sc. τὴν μαντικὴν) φησιν.

74 — CICERO, De Divinat. II, 42, 87-47, 97; ed. O. Plasberg-W. Ax, 101b-106b; v. L. 69; F. 22.

Ad Chaldaeorum monstra veniamus, de quibus Eudoxus Platonis auditor, in astrologia iudicio doctissimorum hominum facile princeps, sic opinatur, id quod scriptum reliquit, Chaldaeis in praedictione en in notatione cuiusque vitae ex natali die minime esse
10 credendum. (88) nominat etiam Panaetius, qui unus e Stoicis astrologorum praedicta reiecit, Anchialum et Cassandrum summos astrologos illius aetatis qua erat ipse, cum in ceteris astrologiae partibus excellerent, hoc praedictionis genere non usos. Scylax Halicarnassius familiaris Panaetii excellens in astrologia idemque
15 in regenda sua civitate princeps totum hoc Chaldaicum praediciendi genus repudiavit. (89) sed ut ratione utamur omissis testibus, sic isti disputant qui haec Chaldaeorum natalicia praedicta defendunt: vim quandam esse aiunt signifero in orbe, qui Graece ζωδιακός dicitur, talem, ut eius orbis una quaeque pars alio
20 modo moveat inmutetque caelum perinde ut quaeque stellae in his finitumisque partibus sint quoque tempore, eamque vim varie moveri ab iis sideribus quae vocentur errantia, cum aut in eam ipsam partem orbis venerint in qua sit ortus eius qui nascatur, aut in eam quae coniunctum aliquid habeat aut consentiens (ea trian-
25 gula illi et quadrata nominant). etenim cum tempore anni tempestatumque caeli conversiones commutationesque tantae fiant accessu stellarum et recessu, cumque ea vi solis efficiantur quae

6 chaldeorum V B venimus B¹ — 8 reliquid A V^p chaldaeis A chaldeis B V^p -dae- V^p — 9 novatione A — 10 panetius A V B — 13 *cylax V schilax B
14 alicarnassius B halicarnassius A V a*strologia [u] V — 15 chaldaicum, ai in ras. A ex -ei- V -deicum B cf. 47, 98. — 16 omisis A^p — 17 chaldeorum B — 19 ζωδιακός & zodiacos V B -cys, y in ras. A alio] alia A
21 finitum hisque A f-isque V^p B^p — 22 ab his A B ab iis ex -is V vocantur Mar. b m. sed cf. 41, 86. aut Thor. verissime, autem A V B t b m Pe ut haec cum aut-nominant coniungantur cum antecedentibus. — 24 habeant E^p habet inviti ut vid. t b. — 25 nominant Mar. -nent A V B etenim 'saepe fere idem ac porro praeterea' Mdv. 1, 1, 3. tempore caeli: locus valde vexatus; fuitne temporum tempestatum atque? Cf. Gundel Jahrb. der Charakterologie 1927, 155 — 27 cumque avi A^p

videmus, non veri simile solum sed etiam verum esse censent, perinde utcumque temperatus sit aër ita pueros orientis animari atque formari, ex eoque ingenia mores animum corpus actionem vitae casus cuiusque eventusque fingi. 43 (90) o delirationem incredi-
bilem; non enim omnis error stultitia dicenda est. quibus etiam 5
Diogenes Stoicus concedit aliquid, ut praedicere possint dumtaxat qualis quisque natura et ad quam quisque maxime rem aptus futurus sit; cetera, quae profiteantur negat ullo modo posse sciri; etenim geminorum formas esse similis, vitam atque fortunam plerumque disparem. Procles et Eurysthenes Lacedaemoniorum reges 10
gemi fratres fuerunt. at ii nec totidem annos vixerunt, anno enim Procli vita brevior fuit, multumque is fratri rerum gestarum gloria praestitit. (91) at ego id ipsum quod vir optumus Diogenes Chaldaeis quasi quadam praevaricatione concedit, nego posse intellegi. Etenim cum ut ipsi dicunt ortus nascentium luna moderetur, eaque animad- 15
vertant et notent sidera natalicia Chaldaei quaecumque lunae iuncta videantur, oculorum fallacissimo sensu iudicant ea quae ratione atque animo videre debebant. docet enim ratio mathematicorum, quam istis notam esse oportebat, quanta humilitate luna feratur terram paene contingens, quantum absit a proxuma Mercuri 20
stella, multo autem longius a Veneris, deinde alio intervallo distet a sole, cuius lumine conlustrari putatur, reliqua vero tria intervalla infinita et immensa, a sole ad Martis, inde ad Iovis, ab eo ad Saturni stellam, inde ad caelum ipsum, quod extremum atque ultimum mundi est. (92) quae potest igitur contagio ex infinito paene 25
intervallo pertinere ad lunam vel potius ad terram?

44 Quid, cum dicunt, id quod iis dicere necesse est, omnis omnium ortus quicumque gignantur in omni terra quae incolatur eosdem esse eademque omnibus qui eodem statu caeli et stellarum nati sint accidere necesse esse, nonne eius modi sunt ut ne caeli quidem 30
naturam interpretes istos caeli nosse appareat? cum enim illi orbis qui caelum quasi medium dividunt et aspectum nostrum definiunt

1 veri]videri V^p ex -ris A viri B^p virum V^p B^p — 2 orientes A^e — 6 StVFr. 3 Diog. 36 — 7 qualis A V B quali t — 8 scire V B¹ — 9 similes A^e — 10 proclus ex -es, in ras. B. — 11 haec V¹ nec V² — 13 ad A¹ B¹ ut V chaldeis B V^p — 15 cum Lamb. 1 cur A V B — 16 chaldei V B — 20 poene A mercurii V^e ante mer- in lac. VII litt. fuit herculi B — 27 qui cum A iis V hiis A is B omnes A^e omnis in omnium V^p — 29 qui ft. ex quae B

(qui a Graecis ὀρίζοντες nominantur, a nobis finientes rectissime nominari possunt), varietatem maxumam habeant alique in aliis locis sint, necesse est ortus occasusque siderum non fieri eodem tempore apud omnis. (93) quodsi eorum vi caelum modo hoc modo
 5 illo modo temperatur, qui potest eadem vis esse nascentium, cum caeli tanta sit dissimilitudo? in his locis quae nos incolimus post solstitium Canicula exoritur et quidem aliquot diebus, at apud Troglodytas, ut scribitur, ante solstitium, et, si iam concedamus aliquid vim caelestem ad eos qui in terra gignuntur pertinere, con-
 10 fitendum sit illis eos, qui nascuntur eodem tempore, posse in dissimilis incidere naturas propter caeli dissimilitudinem; quod minime illis placet; volunt enim illi omnis eodem tempore ortos qui ubique sint nati eadem condicione nasci. 45 (94) Sed quae tanta dementia est, ut in maxumis motibus mutationibusque caeli nihil intersit
 15 qui ventus qui imber quae tempestas ubique sit? quarum rerum in proxumis locis tantae dissimilitudines saepe sint, ut alia Tusculi alia Romae eveniat saepe tempestas; quod qui navigant maxime animadvertunt, cum in flectendis promunturiis ventorum mutationes maxumas saepe sentiunt — haec igitur cum sit tum serenitas
 20 tum perturbatio caeli, estne sanorum hominum hoc ad nascentium ortus pertinere non dicere, quod non certe pertinet, illud nescio quid tenue, quod sentiri nullo modo, intellegi autem vix potest, quae a luna ceterisque sideribus caeli temperatio fiat, dicere ad puerorum ortus pertinere? quid, quod non intellegunt seminum
 25 vim, quae ad gignendum procreandumque plurimum valeat, funditus tolli, mediocris erroris est? quis enim non videt et formas et mores et plerosque status ac motus effingere a parentibus liberos; quod non contingeret, si haec non vis et natura gignentium efficeret sed temperatio lunae caelique moderatio. (95) quid, quod uno et
 30 eodem temporis puncto nati dissimilis et naturas et vitas et casus

1 ὀρίζοντες & horizontes A V B finientes *corr.* -tis B -dis A V^p -di V^e —
 4 hoc modo illo modo: *in mg. add.* A — 7 solisticium A -tium V sol-
 sticium B; at apud, t *in ras.* A², ad ~V^p B^p, at ~B^e, apud V^e — 8 Troglodytas
 82 trogoditas A V B scripturante B^p solstitium V; A et B *ut supra.* —
 11 incedere A¹ V¹ B — 12 illis V^p illi* A B (*ft. s.*) omni A^p V^p -nes A^e -nis V^e
 — 16 sint A V^p B sunt V^e — 18 animadvertant V B promunturiis A^p V^p
 promontoriis A^e promuntoriis V^e promuntoriis ex -muntori B mutationibus
 A^p — 21 quod certe pertinet *Dav. q. non c.p. del. Hot. t b m., sed v. Mdv.*
emend. in Cic. 11. de leg. et Ac. Kopenh. 1826 p. 38, similia collegit Va. opusc.
ac. 2, 329s Cf. 8, 21 et de positione vocis non 39, 86. — 30 dissimiles A^e

habent, parumne declarant nihil ad agendam vitam nascendi tempus pertinere? nisi forte putamus neminem eodem tempore ipso et conceptum et natum quo Africanum. num quis igitur talis fuit?

46 (96) Quid, illudne dubium est, quin multi, cum ita nati essent ut 5
quaedam contra naturam depravata haberent, restituerentur et
corrigerentur ab natura, cum se ipsa revocasset, aut arte aut
medicina? ut quorum linguae sic inhaerent, ut loqui non possent,
eae scalpello resectae liberarentur; multi etiam naturae vitium
meditatione atque exercitatione sustulerunt, ut Demosthenem 10
scribit Phalereus, cum rho dicere nequiret, exercitatione fecisse
ut planissime diceret. quodsi haec astro ingenerata et tradita
essent, nulla res ea mutare posset. Quid, dissimilitudo locorum
nonne dissimilis hominum procreationes habet? quas quidem per-
currere oratione facile est, quid inter Indos et Persas Aethiopas 15
<et> Syros differat corporibus animis, ut incredibilis varietas
dissimilitudoque sit: (97) ex quo intellegitur plus terrarum situs
quam lunae tactus ad nascendum valere. nam quod aiunt qua-
dringenta septuaginta milia annorum in periclitandis experiundis-
que pueris quicumque essent nati Babylonios posuisse, fallunt; si 20
enim esset factitatum, non esset desitum; neminem autem habemus
auctorem, qui id aut fieri dicat aut factum sciat. 47 videsne me
non ea dicere quae Carneades sed ea quae princeps Stoicorum Pa-
naetius dixerit?

75 – SENECA, Nat. Quaest. VII, 30, 2; ed. P. Oltramare, II, 332; 25
v. L. 69; F. 31.

Panaetio et his qui videri volunt cometen non esse ordinarium sidus
sed falsam sideris faciem diligenter tractandum est an aequae omnis
pars anni edendis cometis satis apta sit, an omnis caeli regio idonea

1 declarant *scil.* eodem temporis puncto nati; -at *Dav.* — 7 ab]aut *coni.*
Dav., *maluit Pl.* aut ab — atque medicina] aut m. V^o ut *Pearce* aut A V B
(*hic a in ras.*) — 8 eorum V^p inhaerent V — 9 eae *Man.* hae A V B mul-
tae A. — 11 Phalereus 21 f- A V B — 14 dissimiles A^o — 15 Aethiopas et
Syros *Lamb.* I et aethiopas syros A V ~siros B — 16 ut *om.* V — 18 luna tac-
tus A lunae*actus *ex* luna & actus *ut vid.* B. — 19 periclitandis A peri-
clitandis *ex* -tis B — 20 quicum A^p babillonios A babilonios *ex* -iis B — 21
alt. esset]esse A V^p B — 22 quid A^p V^p B qui id A^o V^o — 23 principes V^p *cf.*
3, 6. panetius A^o V B^p pene- A^p panae- B^o — 27 nolunt V — 28 tractandum:
tractatum A B V [omnis] pars A B V anni pars Z

in qua creentur, an, quacumque ire, ibi etiam concipi possint, et cetera. Quae universa tolluntur, cum dico illos non fortuitos esse ignes sed intextos mundo, quos non frequenter educit sed in occulto movet.

- 5 76 – PROCLUS DIADOCHUS, In Plat. Timaeum, 50B; ed. E. Diehl, I, 162; v. L. 72; F. 32.

Τὴν δὲ εὐκράσιν τῶν ὥρων τὴν τῶν φρονίμων οἰστικὴν Παναίτιος μὲν καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν Πλατωνικῶν ἐπὶ τῶν φαινομένων ἤκουσαν, ὥς τῆς Ἀττικῆς διὰ τὰς ὥρας τοῦ ἔτους εὖ κεκραμένας ἐπιτηδεύω
10 ἐχούσης πρὸς τὴν τῶν φρονίμων ἀνδρῶν ἀπογέννησιν.

- 77 – CICERO, De Republ. I, 10, 15; ed. K. Ziegler, 10; F. 30.

Hic Scipio: 'quam vellem Panaetium nostrum nobiscum haberemus! qui cum cetera tum haec caelestia vel studiosissime solet quaerere. sed ego Tubero — nam tecum aperte quod sentio loquar — non
15 nimis adsentior in omni isto genere nostro illi familiari, qui, quae vix coniectura qualia sint possumus suspicari, sic adfirmat, ut oculis ea cernere videatur aut tractare plane manu.

- 78 – CICERO, De Offic. II, 3, 11–12; ed. C. Atzert, 82.

Ratione autem utentium duo genera ponunt, deorum unum,
20 alterum hominum. Deos placatos pietas efficiet et sanctitas; proxime autem et secundum deos homines hominibus maxime utiles esse possunt. (12) Earumque item rerum, quae noceant et obsint, eadem divisio est. Sed quia deos nocere non putant, iis exceptis homines hominibus obesse plurimum arbitrantur.

8 C M P] παλαιῶν ci Kroll — 10 ἀπογένεσιν P. — 15 quiq̄- sed lin. add. p — 16 pos*umus*us|picari — 17 ui|deantur

CHAPITRE V

L'ANTHROPOLOGIE DE PANÉTIUS

79 — CICERO, de Offic. II, 3, 11; ed. C. Atzert, 82.

Quae ergo ad vitam hominum tuendam pertinent, partim sunt inanima, ut aurum, argentum, ut ea, quae gignuntur e terra, ut alia generis eiusdem, partim animalia, quae habent suos impetus et rerum appetitus. Eorum autem rationis expertia sunt, alia ratione utentia. Expertes rationis equi, boves, reliquae pecudes, apes, quarum opere efficitur aliquid ad usum hominum atque vitam. Ratione autem utentium duo genera ponunt, deorum unum, alterum hominum.

80 = 98 — CICERO, De Offic. I, 4, 11; ed. C. Atzert, 6-7. 10

Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se, vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur, omniaque, quae sint ad vivendum necessaria anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem.

Commune autem animantium omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sint. Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque

2 quae igitur. . . argentum *Non. 128, I* ad vitam tuendam *cf. Lact. inst. 3, 10, 6*
3 inanima ZL inanimata L² *sscr* cp; et ea X — 4 animata c — 5 *ut supra* Z
autem partim rat- X autem < alia > rationis *Bai. Popp. I p. 32, mihi potius*
alia quod S alii alio loco addunt semel positum ἀπὸ κοινοῦ videtur *cf. Bae. XII*
279 — 7 apes *del. Facciol. at v. Lact. instit. 3, 10, 4* opere ω opera S *Bai.*
efficitur post usum c atque ad vitam X — 11 Totum IV *cap. artissime cohaeret*
cum de fin. 2, 45-47 cf. Iu. I, p. 13 Lr. p. 44. omnium B tributum Zc attri-
butum p — 12 declinet ea quae Zc declinetque quae p *Mo. p. 37* — nocitura
Zc ei nocitura p *cf. Ar. III 178 τὰ βλάπτοντα* — 13 que om. Bp sint Zp sunt
c; ad vivendum Zcp² om. p¹ S; anquirat B¹ VH¹ b acquirat B² cp inquirat
H² — 14 ut pastum, ut latibula *cf. Ambr. 1, 128* — 15 autem ω item *Man.*
edd. cf. 2, 59 thes. s.v. p. 1578 — 16 procreata sint Zp S procreata sunt S
procreantur c *De modo cf. Ga. p. 102* — 18 quod adest que *del. Mo. p. 276 adduc-*
tus cod. F, in quo ita: quod adest quodque | praesens est; *at cf. de fin. 1, 55*

praesens est se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias.

81 – CICERO, De Offic. I, 30, 105; ed. C. Atzert, 50.

Sed pertinet ad omnem officii quaestionem semper in promptu habere, quantum natura hominis pecudibus reliquisque beluis antecedit; illae nihil sentiunt nisi voluptatem ad eamque feruntur omni impetu, hominis autem mens discendo alitur et cogitando, semper aliquid aut anquirat aut agit videndique et audiendi delectatione ducitur.

82 – CICERO, Tuscul. Disp. I, 18, 42; ed. M. Pohlenz, 238–239; F. 34.

Is autem animus, qui, si est horum quattuor generum, ex quibus omnia constare dicuntur, ex inflammata anima constat, ut potissimum videri video Panaetio, superiora capessat necesse est. nihil enim habent haec duo genera proni et supera semper petunt.

83 – CICERO, Tuscul. Disp. I, 32, 79–33, 80; ed. M. Pohlenz, 257–258; v. L. 70; F. 37.

Credamus igitur Panaetio a Platone suo dissentienti? quem enim omnibus locis divinum, quem sapientissimum, quem sanctissimum, quem Homerum philosophorum appellat, huius hanc unam sententiam de immortalitate animorum non probat. volt enim, quod nemo negat, quicquid natum sit interire; nasci autem animos, quod declaret eorum similitudo qui procreentur, quae etiam in ingeniis,

2 quod B¹Vbcp (quō)niam (B)S — 3 earumque . . . ignorat *del. We. p. 22* — 4 praegressus VP progressus BX intercessionibus *Mu. p. 624* — 5 adiungit atque *del. Mo. p. 277*, post adiungit *add. disiunctas We. p. 23*. — 9 semper *om. X* — 10 ad hunc locum videtur spectare homines omnibus bestiis antecedunt *Diom. G. L. I 313, 11*; a pecudibus et reliquis p — 11 illae enim S referuntur p — 13 inquit cp S — 17 animus . . . dicuntur *Non. 272, 29* si *add. G¹ s.l.* — quattuor horum *Non. ex quibus*] unde V³ *Non. ft. recte* 19 videri *om. X* (videt' pro video V sed t' V³ in r.) *add. K³ S* — 23 igitur] etiam K

non solum in corporibus appareat. alteram autem adfert rationem, nihil esse quod doleat, quin id aegrum esse quoque possit; quod autem in morbum cadat, id etiam interiturum; dolere autem animos, ergo etiam interire. (80) haec refelli possunt: sunt enim ignorantis, cum de aeternitate animorum dicatur, de mente dici, quae omni turbido motu semper vacet, non de partibus is, in quibus aegritudines irae libidinesque versentur, quas is, contra quem haec dicuntur, semotas a mente et disclusas putat.

84 = 127 – ASCLEPIUS, In Metaph. Aristot. 991.b.3; ed. M. Hayduck, 90.

10

Παναίτιος γάρ τις ἐτόλμησε νοθεῦσαι τὸν διάλογον (sc. τὸν Φαίδωνα). ἐπειδὴ γὰρ ἔλεγεν εἶναι θνητὴν τὴν ψυχὴν . . .

85 – TERTULLIANUS, De Anima, 14; ed. A. Reifferscheid-G. Wissowa, 318; v. L. 69; F. 36.

Dividitur (sc. anima) autem in partes, nunc in duas a Platone, 15 nunc in tres a Zenone, nunc in quinque et in sex a Panaetio.

86 – NEMESIUS, De Nat. Hominis, 15; ed. C. Matthaei, 212; v. L. 69; F. 35.

Παναίτιος δὲ ὁ φιλόσοφος τὸ μὲν φωνητικὸν τῆς καθ' ὁρμὴν κινήσεως μέρος εἶναι βούλεται· λέγων ὀρθότατα· τὸ δὲ σπερματικὸν, οὐ τῆς ψυχῆς μέρος, ἀλλὰ τῆς φύσεως.

86a – NEMESIUS, De Nat. Hominis, 26; ed. C. Matthaei, 249–250.

Διαιροῦσιν δὲ καὶ ἄλλως τὰς κατὰ τὸ ζῶον δυνάμεις. καὶ τὰς μὲν λέγουσι ψυχικὰς, τὰς δὲ φυσικὰς, τὰς δὲ ζωτικὰς. ψυχικὰς μὲν, τὰς κατὰ προαίρεσιν· φυσικὰς δὲ καὶ ζωτικὰς, τὰς ἀπροαίρετους· καὶ εἰς ψυχικαὶ μὲν, δύο, ἥ τε καθ' ὁρμὴν κίνησις καὶ ἡ αἴσθησις.

1 affert hic X — 3 dolore V¹ — 5 dicatur S dicantur X — 6 is K¹ his G K² R V — 7 qua K (s adā^o) — his G.K. is R (sed¹ add.¹) // is V — 8 dicantur X: corr. V¹ autē. — 12 ἔλεγεν Brandis: ἔλεγον libri. — 15 dividetur A 16 inquitque A panetio A. (in quinque ab Aristotele: inseruit Diels, Doxogr. 205.) — 20 οὐ τῆς ψυχῆς μέρος] μέρος abest D. 1. — 23 καὶ τὰς μὲν λέγουσι] λέγουσι abest A. 1. Refert haec Io. p. 181. — 24 A ubi φυτῆρος, loco φυσικός. — φυσικὰς, τὰς δὲ] φυσικὰς καὶ τάσδε Ox. — ζωτικὰς· καὶ ψυχικὰς μὲν] ζωτικὰς φασι. ψυχικὰς μὲν A. 1; καὶ, ante ψυχικὰς, omittit etiam A. 2. 3. D. 1. τὰς δὲ ζωτικὰς abest M. 1. — 26 δύο] δύο D. 1. Ox. — καὶ αἴσθησις] καὶ ἡ αἴσθησις D. 1. A. 1. 2. 3.

τῆς δὲ καθ' ὁρμὴν κινήσεως εἶδη τρία, τὸ τε μεταβατικὸν καὶ
 κινητικὸν τοῦ σώματος παντὸς καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ ἀνα-
 πνευστικόν. ἐν ἡμῖν γὰρ ταῦτα καὶ ποιεῖν καὶ μὴ ποιεῖν. φυσικαὶ
 δὲ καὶ ζωτικαί, αἱ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλὰ καὶ ἐκόντων καὶ ἀκόντων
 5 γινόμεναι, ὡς ἡ θρεπτικὴ καὶ αὐξητικὴ καὶ σπερματικὴ, φυσικαὶ
 οὔσαι·

87 = 107 – CICERO, De Offic. I, 28, 101; ed. C. Atzert, 48.

Duplex est enim vis animorum atque naturae: una pars in appetitu
 posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit,
 10 altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugien-
 dumque sit. Ita fit, ut ratio praesit, appetitus obtemperet.

88 – CICERO, De Offic. I, 36, 132; ed. C. Atzert, 64.

Motus autem animorum duplices sunt; alteri cogitationis, alteri
 appetitus. Cogitatio in vero exquirendo maxime versatur, appetitus
 15 impellit ad agendum. Curandum est igitur, ut cogitatione ad res
 quam optimas utamur, appetitum rationi oboedientem praebeamus.

89 – CICERO, De Offic. II, 5, 18; ed. C. Atzert, 85.

Etenim virtus omnis tribus in rebus fere vertitur, quarum
 alterum cohibere motus animi turbatos, quos Graeci πάθη nominant,
 20 appetitionesque, quas illi ὁρμαί, oboedientes efficere rationi,

1 Mox, εἶδη τρία, τό τε μεταβ. D. I. Τρία abest. Con. Vall. — 2 καὶ
 φωνητικὸν καὶ ἀναπν.] καὶ τὸ φωνητικὸν καὶ τὸ ἀναπν. D. I. — 4 ζωτικαὶ
 αἱ οὐκ] αἱ abest D. I. Mox, ἀλλὰ ἐκόντων. A. 3. — 5 αὐξητικὴ καὶ
 σπερματικὴ] σπερματικὴ καὶ αὐξητικὴ Ox. A. 3. — 8 est post vis Lc cf.
 I, 29, 104 cf. Mdv. fin. 1, 43 — naturae ω Ambr. 1, 228 et 229 cf. U p. 34
 natura Lamb. edd. — 9 hormone ω — huc atque . . . p — 10 et X om. Z (sed
 in P sscr.) — 11 -que ZK S -ve X cf. I, 35, 129 (Arn. 3, 262 p. 63 αἰρετῶν
 καὶ φευκτῶν) — ita etc. del. Facc., locum, quem legit Ambr. 1, 229, defendit
 U. p. 36, explicavit Iu. I p. 64; — praesit et X — 13 motus cf. Ambr.
 1, 22, 98 motus . . . praebeamus secl. Ma. p. 20 — 14 in superscr. Bcorr.
 — 16 quas c oboedientem rationi c — 19 alterum est p perturbatos Lp S
 — pa(n)the Lc (p) pathos BV phatos in ras. P — 20 ormas Z hormas X

CHAPITRE VI

LES RESTES DE LA LOGIQUE DE PANÉTIUS

90 = 74 – CICERO, De Divinat. II, 43, 91; ed. O. Plasberg-W. Ax, 103b; v. L. 69; F. 22.

Etenim cum ut ipsi dicunt ortus nascentium luna moderetur, eaque animadvertant et notent sidera natalicia Chaldaei quaecumque lunae iuncta videantur, oculorum fallacissimo sensu iudicant ea . . . 5

91 – SEXTUS EMPIRICUS, Adv. Dogm. I, 253–257; ed. H. Mutschmann, II, 59–60.

Ἀλλὰ γὰρ οἱ μὲν ἀρχαιότεροι τῶν Στωϊκῶν κριτήριόν φασιν εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν ταύτην φαντασίαν, οἱ δὲ νεώτεροι προσετίθεσαν καὶ τὸ μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα. (254) ἔσθ' ὅτε γὰρ 10 καταληπτικὴ μὲν προσπίπτει φαντασία, ἄπιστος δὲ διὰ τὴν ἔξωθεν περίστασιν. οἶον ὅτε Ἀδμήτω ὁ Ἡρακλῆς τὴν Ἀλκηστίην γῆθεν ἀναγαγὼν παρέστησε, τότε ὁ Ἀδμητος ἔσπασε μὲν καταληπτικὴν φαντασίαν ἀπὸ τῆς Ἀλκῆστιδος, ἠπίσται δ' αὐτῇ· (255) καὶ ὅτε ἀπὸ Τροίας ὁ Μενέλαος ἀνακομισθεὶς ἑώρα τὴν ἀληθῆ Ἑλένην παρὰ 15 τῷ Πρωτεΐ, [καὶ] καταλιπὼν ἐπὶ τῆς νεῶς τὸ ἐκείνης εἶδωλον, περὶ οὗ δεκαετῆς συνέστη πόλεμος, ἀπὸ ὑπάρχοντος μὲν καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον καὶ ἐναπομεμαγμένην καὶ ἐναπεσφραγισμένην ἐλάμβανε φαντασίαν οὐκ εἶχε δὲ αὐτήν< >. (256) ὥσθ' ἡ μὲν καταληπτικὴ φαντασία κριτήριόν ἐστι μηδὲν ἔχουσα ἔνστημα, 20 αὗται δὲ καταληπτικαὶ μὲν ἦσαν, εἶχον δὲ ἐνστάσεις· ὁ τε γὰρ Ἀδμητος ἐλογίζετο ὅτι τέθνηκεν ἡ Ἀλκηστὶς καὶ ὅτι ὁ ἀποθανὼν οὐκέτι ἀνίσταται, ἀλλὰ δαιμόνιά τινά ποτε ἐπιφοιτᾷ· ὁ τε Μενέλαος

3 cum *Lamb.* 1 cur A V B — 4 chaldei V B — 11 καταληπτικὴ N: καταπληκτικὴ LEABR: ἐμπληκτικὴ V — 16 [καὶ] del. Bekk. — 19 οὐκ εἶχε δὲ αὐτήν <πιστήν> Bekk.: οὐ προσεῖχε δὲ αὐτῇ Kayser: οὐκ εἶκε δὲ αὐτῇ Lachelier coll. p. 43, 14. 240, 11: οὐκ εἶχε δὲ αὐτήν <χωρὶς ἐνστάσεως> Kochalsky coll. p. 284, 5/6: οὐκ εἶχε δὲ αὐτῇ <πιστι> v Kalbfleisch coll. p. 246, 8. 11. 247, 9. 19: οὐκ εἶχε δὲ αὐτήν <βεβαίως>. ὥσθ' coll. p. 364, 26.

συνεώρα ὅτι ἀπολέλοιπεν ἐν τῇ νηὶ φυλαττομένην τὴν Ἑλένην, καὶ οὐκ ἀπίθανον μὲν ἔστιν Ἑλένην μὴ εἶναι τὴν ἐπὶ τῆς Φάρου εὐρεθείσαν, φάντασμα δὲ τι καὶ δαιμόνιον. (257) ἐνθὲνδε οὐχ ἀπλῶς κριτήριον γίνεται τῆς ἀληθείας ἢ καταληπτικὴ φαντασία, ἀλλ' 5 ὅταν μὴδὲν ἔνσθημα ἔχη.

92 – EUSTATHIUS, Comm. ad Hom. Odys. ψ 220; ed. Stallbaum, II, 305; v. L. 66; F. 53.

Περὶ δὲ τοῦ ἥδη, ὃ πέρ ἐστιν ἠπίστατο, εἴρηται μὲν καὶ ἐν τῇ ἄλφα τῆς Ἰλιάδος. διαρθρωτέον δὲ μᾶλλον ἐνταῦθα, ὅτι οὐχ' ἀπλῶς τὸ 10 ἥδειν καὶ ἐνενοήκειν καὶ ἐπεποιήκειν διαλύει τὸ ἥδεα καὶ ἐνενοήκεα καὶ ἐπεποιήκεα, ἀλλὰ τὰ ἐξ αὐτῶν Ἀττικὰ τὰ διὰ τοῦ ἦτα. παραδίδωσι γὰρ Ἡρακλείδης, ὅτι Ἀπτικοὶ τοὺς τοιοῦτους ὑπερσυντελίκους ἐν τῷ ἦτα μόνῳ περατοῦσιν, ἥδη λέγοντες καὶ ἐνενοήκη καὶ ἐπεποιήκη. καὶ οὕτω φησὶ Παναίτιος ἔχειν τὰς γραφὰς παρὰ 15 Πλάτῳ.

93 – ATHENAEUS, Dipnosoph. XIV, 35; 634c-d; ed. G. Kaibel, III, 400; v. L. 20; 67; F. 55.

Ἀρίσταρχος ὁ γραμματικός, ὃν μάντιν ἐκάλει Παναίτιος ὁ Ῥόδιος φιλόσοφος διὰ τὸ ῥαδίως καταμαντεύεσθαι τῆς τῶν ποιημάτων 20 διανοίας.

94 – PLUTARCHUS, Demosth. 13, 5-6; 852 A-B; ed. Cl. Lindskog-K. Ziegler, I, 2, 331-332; v. L. 75; F. 54.

Παναίτιος δ' ὁ φιλόσοφος καὶ τῶν λόγων αὐτοῦ (sc. Δημοσθένους) φησιν οὕτω γεγράφθαι τοὺς πλείστους, ὥς μόνου τοῦ καλοῦ δι' 25 αὐτὸ αἶρετοῦ ὄντος, τὸν περὶ τοῦ στεφάνου, τὸν κατ' Ἀριστοκράτους, τὸν ὑπὲρ τῶν ἀτελειῶν, τοὺς Φιλιππικούς· (6) ἐν οἷς πᾶσιν οὐ πρὸς τὸ ἡδιστον ἢ ῥῆστον ἢ λυσιτελέστατον ἄγει τοὺς πολίτας, ἀλλὰ πολλαχοῦ τὴν ἀσφάλειαν καὶ τὴν σωτηρίαν οἶεται δεῖν ἐν δευτέρᾳ τάξει τοῦ καλοῦ ποιεῖσθαι καὶ τοῦ πρέποντος, ὥς 30 εἶγε τῇ περὶ τὰς ὑποθέσεις αὐτοῦ φιλοτιμίᾳ καὶ τῇ τῶν λόγων εὐγενείᾳ παρῇν ἀνδρεία τε πολεμιστήριος καὶ τὸ καθαρῶς ἕκαστα

2 μὲν (post ἀπίθανον) post Ἑλένην ponendum censet Bekk.— 3 ἐνθὲνδε Σ: ἐνθὲνδεν Ν Ε Λ. — 23 [(N U =) N (ABCE =) Y] αὐτοῦ φησιν Iuntina Aldina: φησὶν αὐτοῦ Ν Υ.— 27 λυσιτελέστερον Ν.— 28 τὴν Υ: καὶ τὴν Ν.

πράττειν, οὐκ ἐν τῷ περὶ Μοιροκλέα καὶ Πολύευκτον καὶ Ὑπερείδην ἀριθμῶ τῶν ῥητόρων ἀλλ' ἄνω μετὰ Κίμωνος καὶ Θουκυδίδου καὶ Περικλέους ἄξιος ἦν τίθεσθαι.

95 — CICERO, De Offic. II, 14, 51; ed. C. Atzert, 100-101; v. L. 108; F. 9.

5

Atque etiam hoc praeceptum officii diligenter tenendum est, ne quem umquam innocentem iudicio capitis arcessas; id enim sine scelere fieri nullo pacto potest. Nam quid est tam inhumanum, quam eloquentiam a natura ad salutem hominum et ad conservationem datam ad bonorum pestem perniciemque convertere? 10 Nec tamen, ut hoc fugiendum est, item est habendum religioni *nocentem* aliquando, modo ne nefarium impiumque *defendere*. Vult hoc multitudo, patitur consuetudo, fert etiam humanitas. *Iudicis est* semper in causis verum sequi, *patroni* non numquam veri simile, etiam si minus sit verum, defendere, quod scribere, praesertim 15 cum de philosophia scriberem, non auderem, nisi idem placeret gravissimo Stoicorum Panaetio.

1 περὶ N: κατὰ Y. μυροκλέα Y, cf. 23, 4. ὑπερείδην N ὑπερίδην U Y cf. 12, 8. — 6 retinendum p *inde a* tenendum est *incipit* L — 8 tam om. c — 11 ut om. p; nec . . . defenderes (*sic!*) Non. 438, 2 item . . . defendere Non. 379, 22 ita p S — 12 modo ne Lc modo Non. ne p et ZS cf. Lael. 61 ep. 7, 1, 4 Ambr. 2, 124 defendere videaris p vult om. p — 14 patroni autem p — 16 placuerit p

CHAPITRE VII

L'ÉTHIQUE DE PANÉTIUS

96 — CLEMENS ALEXANDRINUS, Strom. II, 21; ed. O. Staehlin II, 183; v. L. 74; F. 38.

Πρὸς τοῦτοις ἔτι Παναίτιος τὸ ζῆν κατὰ τὰς δεδομένας ἡμῖν ἐκ φύσεως ἀφορμὰς τέλος ἀπεφώνησεν.

5 97 — CICERO, De Offic. I, 31, 110–111; ed. C. Atzert, 53–54.

Admodum autem tenenda sunt sua cuique, non vitiosa, sed tamen propria, quo facilius, decorum illud, quod quaerimus, retineatur. Sic enim est faciendum, ut contra universam naturam nihil contendamus, ea tamen conservata propriam nostram sequamur, ut
10 etiamsi sint alia graviora atque meliora, tamen nos studia nostra nostrae naturae regula metiamur; neque enim attinet naturae repugnare nec quicquam sequi, quod assequi non queas. ex quo magis emergit quale sit decorum illud, ideo quia nihil decet invita Minerva, ut aiunt, id est adversante et repugnante natura. (111)
15 Omnino si quicquam est decorum, nihil est profecto magis quam aequabilitas universae vitae, tum singularum actionum, quam conservare non possis, si aliorum naturam imitans, omittas tuam.

98 — CICERO, De Offic. I, 4, 11–14; ed. C. Atzert, 6–8.

Principio generi animantium omni est a natura tributum, ut se,
20 vitam corpusque tueatur, declinet ea, quae nocitura videantur,
7 quod b — 9 nostram seq- propriam p nostram *del.* Mo. II p. 281 *secutus* § *aliquot in quibus aut abest nostram aut naturam legitur, sed cf. Stangl B. phil. W. 1915 p. 47 ut . . . metiamur Non. 315, 17 ut eam etiamsi b ut iam sint Non.* — 10 aliqua p *ut supra auctore Ern. edd. studia nostrae regulae BV (in hoc -la* eras. -e -lā H) studia (-a del. m. rec.) nostri regula b studia nostra (sed nostra studia p) naturae regula X § Non.* — 11 metimur *Non.* — 12 nequicquam Lc non queas ZLc § nequeas p § — 13 invita Minerva *cf. Otto p. 225* — 16 < cum > universae *Lamb. male, cf. Bae. XII 306 Kr. Rh. Mus. LXIX 99* tum ω cum Go. II p. 34. — 19 Totum IV cap. *artissime cohaeret cum de fin. 2, 45–47 cf. Iu. I, p. 13 Lr. p. 44. omnium B tributum Zc attributum p* — 20 declinet ea quae Zc declinetque quae p Mo. p. 37 nocitura Zc ei nocitura p *cf. Ar. III, 178 τὰ βλάπτοντα*

omniaque, quae sint ad vivendum necessaria anquirat et paret, ut pastum, ut latibula, ut alia generis eiusdem.

Commune autem animantium omnium est coniunctionis appetitus procreandi causa et cura quaedam eorum, quae procreata sint. Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec 5 tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps, per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines com- 10 parat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras, facile totius vitae cursum videt ad eamque degendam praeparat res necessarias. (12) Eademque natura vi rationis hominem conciliat homini et ad orationis et ad vitae societatem ingeneratque inprimis praecipuum quendam amorem in eos, qui procreati sunt impellit- 15 que, ut hominum coetus et celebrationes et esse et a se obiri velit ob easque causas studeat parare ea, quae suppeditent ad cultum et ad victum, nec sibi soli, sed coniugi, liberis, ceterisque quos caros habeat tuerique debeat, quae cura exsuscitat etiam animos et maiores ad rem gerendam facit. (13) Inprimisque hominis est 20 propria veri inquisitio atque investigatio. Itaque cum sumus necessariis negotiis curisque vacui, tum avemus aliquid videre, audire, addiscere cognitionemque rerum aut occultarum aut admirabilium ad beate vivendum necessariam ducimus. Ex quo intellegitur, quod verum, simplex sincerumque sit, id esse naturae 25

1 que om. Bp sint Zp sunt c ad vivendum Zcp² om. p¹ S anquirat B¹ VH¹b acquirat B²cp inquirat H² — 2 ut pastum, ut latibula cf. Amb. 1, 128 — 3 autem ω item Man. edd. cf. 2, 59 thes.s.v. p. 1578 — 4 procreata sint Zp S procreata sunt S procreantur c De modo cf. Ga. p. 102 — 6 quod adest que del. Mo. p. 276 adductus cod. F, in quo ita: quod adest quodque -/- praesens est; at cf. de fin. 1, 55 — 8 quod B¹Vbcp (quō)niam (B) S — 9 earumque . . . ignorat del. We. p. 22 — 10 praegressus VP progressus BX intercessionem Mu. p. 624 — 11 adiungit atque del. Mo. p. 277, post adiungit add. disiunctas We. p. 23 — 13 § 12 et 13 inter se transposuit Rv. p. 380 vi Bpc ut Vb cf. leg. 1, 21 rationis vi S eademque ratio We. p. 23 (cf. de fin. 2, 45); at cf. 4, 14 et Leo misc. Cic. 1892 p. 17 — 14 ingeneratque . . . procreati sunt del. cum Fac. B¹ — 16 cetui hominum c celebrationes . . . a(b) se obiri Z(c) celebrari inter se et obediri p — 22 avemus B (sed u corr. coepta est in b deinde iterum v superscr.) p¹ habemus Vbcp¹ cf. de fin. 2, 46 — 23 addiscere Vbc (B corr. ex addiscere) ac discere p cognitionemque Zc et cognitionem p — 24 Ex . . . aptissimum del. We p. 24

hominis aptissimum. Huic veri videndi cupiditati adiuncta est appetitio quaedam principatus, ut nemini parere animus bene informatus a natura velit nisi praecipienti aut docenti aut utilitatis causa iuste et legitime imperanti; ex quo magnitudo animi existit
 5 humanarumque rerum contemptio. (14) Nec vero illa parva vis naturae est rationisque, quod unum hoc animal sentit, quid sit ordo, quid sit quod deceat, in factis dictisque qui modus. Itaque eorum ipsorum, quae aspectu sentiuntur, nullum aliud animal pulchritudinem, venustatem, convenientiam partium sentit; quam
 10 similitudinem natura ratioque ab oculis ad animum transferens multo etiam magis pulchritudinem, constantiam, ordinem in consiliis factisque conservandam putat cavetque ne quid indecore effeminateve faciat, tum in omnibus et opinionibus et factis ne quid libidinose aut faciat aut cogitèt. Quibus ex rebus conflatur
 15 et efficitur id, quod quaerimus, honestum, quod etiamsi nobilitatum non sit, tamen honestum sit, quodque vere dicimus, etiamsi a nullo laudetur, natura esse laudabile.

99 – CICERO, De Offic. I, 3, 9; ed. C. Atzert, 5; v. L. 90; F. 1.

Triplex igitur est, ut Panaetio videtur, consilii capiendi deliberatio.
 20 Nam aut honestumne factu sit an turpe dubitant id, quod in deliberationem cadit; in quo considerando saepe animi in contrarias sententias distrahuntur. Tum autem aut anquirunt aut consultant ad vitae commoditatem iucunditatemque, ad *facultates* rerum atque *copias*, ad *opes*, ad potentiam, quibus et se possint iuvare et suos,
 25 conducat id necne, de quo deliberant; quae deliberatio omnis in rationem utilitatis cadit. Tertium dubitandi genus est, cum pugnare videtur cum honesto id, quod videtur esse utile. Cum enim utilitas ad se rapere, honestas contra revocare ad se videtur, fit ut distra-
 1 uero § videndi bX in B *post. lit.* (i?) in ras. videndo V videndi veri F *unde del. Mo.* — 3 praecipienti *del. Haupt.* praecipienti aut docenti *del. Halm., utrumque defendit Mu. p. 123* praecipienti „*nota Tulliana*” Go. I p. 18. — 4 existit Zp consistit c — 5 contemptio B²Pc *edd.* contentio B¹Vp — 6 quid sit ordo *om. p* quid sit quod . . . dictisque *del. We. p. 25* — 9 venustatem pulchritudinem § — 11 constantiam ordinem *del. We. p. 25* — 12 conservandam ω conservanda Bai. *cf. Le. p. 23* — 13 effeminateve Zc effeminateque p§ faciat . . . factis *del. We. p. 25* — 14 cogitet ω dicat *We. p. 25* — 20 aut VX *ut B *om.* F§ *cf. Md. p. 795 Sch. p. 55* sit an Z sit aut X — 22 anquirunt B¹VH¹P¹ inquirunt B²H²P²cp *cf. 4, 11* — 23 et ad facultates p — 24 possint Zc possent p§ — 28 revocare *cf. Arn. 3, 208*

hatur in deliberando animus afferatque ancipitem curam cogitandi.

100 – CICERO, De Offic. III, 4, 18; ed. C. Atzert, 126; v. L. 110; F. 4.

Qui autem omnia metiuntur emolumentis et commodis neque ea volunt praeponderari honestate, ii solent in deliberando honestum cum eo, quod utile putant, comparare, boni viri non solent. Itaque existimo Panaetium, cum dixerit homines solere in hac comparatione dubitare, hoc ipsum sensisse, quod dixerit *solere* modo, non etiam *oportere*. Etenim non modo pluris putare, quod utile videatur quam quod honestum sit, sed etiam haec inter se comparare et in his addubitare turpissimum est.

101 – CICERO, De Offic. III, 3, 12–13; ed. C. Atzert, 123–124.

Quodsi is esset Panaetius, qui virtutem propterea colendam diceret, quod ea efficiens utilitatis esset, ut ii, qui res expetendas vel voluptate vel indolentia metiuntur, liceret ei dicere utilitatem aliquando cum honestate pugnare. Sed cum sit is, qui id solum bonum iudicet, quod honestum sit, quae autem huic repugnent specie quadam utilitatis, eorum neque accessione meliorem vitam fieri nec decessione peiorem, non videtur debuisse eiusmodi deliberationem introducere, in qua quod utile videretur cum eo, quod honestum est, compararetur. (13) Etenim quod summum bonum a Stoicis dicitur, convenienter naturae vivere, id habet hanc, ut opinor, sententiam, cum virtute congruere semper, cetera autem, quae secundum naturam essent, ita legere, si ea virtuti non repugnarent.

25

102 – CICERO, De Offic. III, 7, 34–8, 35; ed. C. Atzert, 132–133; v. L. 104; F. 5.

Ac primum in hoc Panaetius defendendus est, quod non utilia cum honestis pugnare aliquando posse dixerit — neque enim ei fas erat —

1 *post* afferatque in c iterum in deliberando. In P *ibidem* ras. sex septemve lit. et nota", in marg. m. pr." in diuidendo quid. — 8 quod dixerit *del.* Kr. p. 126 — 10 sit cp om. Z *vix recte* Z *defendit* Mu. p. 31 cf. 4, 20 et 3, 15. — 14 ea Zc est (om. esset) p ut . . . metiuntur Non. 128, 6 rem expetendam Non. — 15 indolentia Zp indigentia cS ei Z hi(j)s (c)p — 16 tum (*sic!*) sit . . . utilitatis Non. 386, 33 qui id solum ω quia his Non. — 17 sit om. Non. — 19 fieri om. V nec Zp neque c — 21 est Z esset cp *fortasse neutrum genuinum* cf. 4, 18 — 23 sententiam naturam cum cp cetera . . . repugnare < nt diligentius intendentes invenimus > Non. 332, 30. — 28 utilia Zc utile p

sed ea quae viderentur utilia. Nihil vero utile, quod non idem honestum, nihil honestum, quod non idem utile sit, saepe testatur negatque ullam pestem maiorem in vitam hominum invasisse quam eorum opinionem, qui ista distraxerint. Itaque non ut aliquando
5 anteponeremus utilia honestis, sed ut ea sine errore diiudicaremus, si quando incidissent, induxit eam, quae videretur esse, non quae esset, repugnantiam. Hanc igitur partem relictam explebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro. Neque enim quicquam est de hac parte post Panaetium explicatum, quod quidem mihi
10 probaretur, de iis, quae in manus meas venerint.

8 (35) Cum igitur aliqua species utilitatis obiecta est, commoveri necesse est. Sed si, cum animum attenderis, turpitudinem videas adiunctam ei rei, quae speciem utilitatis attulerit, tum non utilitas relinquenda est, sed intellegendum, ubi turpitudine sit, ibi utilitatem
15 esse non posse. Quod si nihil est tam contra naturam quam turpitudine — recta enim et convenientia et constantia natura desiderat aspernaturque contraria — nihilque tam secundum naturam quam utilitas, certe in eadem re utilitas et turpitudine esse non potest.

103 – CICERO, De Offic. 1, 5, 15–17; ed. C. Atzert, 8–9.

20 Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur ordine et modo, in quo
25 inest modestia et temperantia. Quae quattuor quamquam inter se colligata atque implicata sunt, tamen ex singulis certa officiorum genera nascuntur, velut ex ea parte, quae prima descripta est, in qua sapientiam et prudentiam ponimus, inest indagatio atque inventio veri, eiusque virtutis hoc munus est proprium. (16) Ut
30 enim quisque maxime perspicit, quid in re quaque verissimum sit

5 eam s. repugnantiam U — 6 incidisset S U — 10 venerint Zc venerunt p *Man. cf. Pl. nat. deor. 1, 92* — 12 sed . . . adiunctam *Non. 238, 5* sed ω et *Non. si om. p* — 13 adiunctam videas p requirenda p — 18 utilitas et cp S utili turpitudine Z S *cf. 4, 17* — 20 est om. B¹ *supra v.* B² ~ (= est) — 22 tribuendo quod suum est cuique p — 23 atque invicti Zc invictique p — 24 in quo . . . temperantia *del. We. p. 20* in quo vis est modestiae et temperantiae p — 26 implicita p (*de re cf. de fm. 5, 67 Ar. III 296*) — 28 inest *del. We. p. 20* in < de > est *Go. II p. 7* — 29 eiusque . . . proprium *del. We. pag. 20, at cf. part. or. 76*

quique acutissime et celerrime potest et videre et explicare rationem, is prudentissimus et sapientissimus rite haberi solet. Quocirca huic quasi materia, quam tractet et in qua versetur, subiecta est veritas. (17) Reliquis autem tribus virtutibus necessitates propositae sunt ad eas res parandas tuendasque, quibus actio vitae 5 continetur, ut et societas hominum coniunctioque servetur et animi excellentia magnitudoque cum in augendis opibus utilitatibusque et sibi et suis comparandis, tum multo magis in his ipsis despiciendis eluceat. Ordo autem et constantia et moderatio et ea, quae sunt his similia, versantur in eo genere ad quod est adhibenda actio 10 quaedam, non solum mentis agitatio. Is enim rebus, quae tractantur in vita, modum quandam et ordinem adhibentes, honestatem et decus conservabimus.

104 – CICERO, De Offic. I, 6, 18–19; ed. C. Atzert, 9–10.

Ex quattuor autem locis, in quos honesti naturam vimque divisi- 15 mus, primus ille, qui in veri cognitione consistit, maxime naturam attingit humanam. Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus, labi autem, errare, nescire, decipi et malum et turpe dicimus. In hoc genere et naturali et honesto duo vitia vitanda sunt, unum, ne incognita 20 pro cognitis habeamus hisque temere assentiamur, quod vitium effugere qui volet — omnes autem velle debent — adhibebit ad considerandas res et tempus et diligentiam. (19) Alterum est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias. 25

105 – CICERO, De Offic. I, 7, 20; ed. C. Atzert, 10–11.

De tribus autem reliquis (sc. officii fontibus) latissime patet ea ratio, qua societas hominum inter ipsos et vitae quasi communitas

2 *inter sapientissim' et rite duae tresve lit. er. in B solet haberi* § — 3 quasi materia *cf. Ar. III 301* — 7 *post magnitudoque c repetit servetur cum B¹Vbp tum B²c* — 8 in iis b — 9 autem ω *item cum Pe. edd. plerique. Totum loc. a Mdv. praef. p. LXIV castigatum bene defendit Iv. I p. 20, quem laudo etiam propter Weidneri (p. 21) conamina* — 10 in eo < dem > *Go. II p. 9* — 11 rebus *om. c* — 13 observabimus § — 15 honesti Zc honestatis p — 17 attingit B²Vbc attigit B¹p contingit K — 19 dicimus ZpK ducimus c putamus et dicimus § *neutrum probat Mo. p. 277, vult subaudiri putamus ft. recte. Cf. Hild. Cen. c. 6 malum et turpe putamus in hoc . . . assentiamur libere Ambr. 1, 123* — 21 assentiamur Z assentiam' (-us) *cp cf. Pa. p. 116* — 22 debent Zp debebunt *c cf. 3, 23* — 23 res *om. B¹ est om. p*

continetur; cuius partes duae: iustitia, in qua virtutis splendor est maximus, ex qua viri boni nominantur, et huic coniuncta beneficentia, quam eandem vel benignitatem vel liberalitatem appellari licet. Sed iustitiae primum munus est, ut ne cui quis noceat, nisi
 5 lacessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis.

106 – CICERO, De Offic. I, 20, 66–67; ed. C. Atzert, 32.

Omnino fortis animus et magnus duabus rebus maxime cernitur, quarum una in rerum externarum despicientia ponitur, cum per-
 10 suasum sit nihil hominem nisi quod honestum decorumque sit aut admirari aut optare aut expetere oportere, nullique neque homini neque perturbationi animi nec fortunae succumbere. Altera est res, ut cum ita sis affectus animo, ut supra dixi, res geras magnas illas quidem et maxime utiles, sed ut vehementer arduas plenasque
 15 laborum et periculorum cum vitae, tum multarum rerum, quae ad vitam pertinent. (67) Harum rerum duarum splendor omnis, amplitudo, addo etiam utilitatem, in posteriore est, causa autem et ratio efficiens magnos viros in priore.

107 – CICERO, De Offic. I, 27, 93–28, 101; ed. C. Atzert, 45–48.

20 Sequitur ut de una reliqua parte honestatis dicendum sit, in qua verecundia et quasi quidam ornatus vitae, temperantia et modestia omnisque sedatio perturbationum animi et rerum modus cernitur. hoc loco continetur id, quod dici latine decorum potest, graece enim πῆτρον dicitur [decorum]. (94) huius vis ea est, ut ab honesto

1 duae sunt cp cf. *Popp. II p. 20* est splendor P *Ambr. 1, 136* magnus itaque iustitiae splendor — 2 boni viri § coniuncta est X beneficentia ω *de re vide Ambr. 1, 130* — 4 iustitiae . . . iniuria *Ambr. 1, 131* — 5 iniuria om. p¹ *superscr. 2* deinde . . . suis libere *Ambr. 132* — 8 Omnis c magnanimus K et magnus animus p in rebus p *Ambr. 1, 182 et v. 20* — 10 sit ω est *Madv. p. 444 vide Ga. I p. 157* — 11 mirari § (*Hor. ep. 1, 6, 1*) aut expetere oportere om. b — 12 perturbatione VB¹P¹p¹ *Ambr. 1, 182* — 14 sed ut Z§ sed et X sic *Go. II p. 21* sed vel *Sab. propter iteratum ut vide Sj. p. 164 Klotz Sest. 29 Mil. 14 Bae. p. 407 cf. etiam 28, 97* — 15 cum ZL tum Pcp§ tum aliarum causa rerum p — 16 duarum rerum c splendor est p — 17 utilitatem quae p posterioribus L est om. § — 20 seq- autem ut c — 21 temp- et mod- cf. *Ambr. 1, 210* — 22 omnis om. L^c (*sscr. L²*) turbationum p modus om. X (*sscr. L² mg. p²*) cf. *pr. p. 18* — 24 praepon VbL² ppon BcpT cf. *W. Nieschmidt quatenus in script. Rom. litt. graec. usi sint Marb. 1913 del. edd. post dicitur sscr. latine p²*

non queat separari; nam et quod decet honestum est et quod honestum est decet. qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intellegi quam explanari potest. quicquid est enim, quod deceat, id tum apparet, cum antegressa est honestas. itaque non solum in hac parte honestatis, de qua hoc loco disserendum est, 5 sed etiam in tribus superioribus quid deceat apparet. Nam et ratione uti atque oratione prudenter et agere quod agas considerate omnique in re quid sit veri videre et tueri decet, contraque falli, errare, labi, decipi tam dedecet quam delirare et mente esse captum; et iusta omnia decora sunt, iniusta contra, ut turpia, sic indecora. 10 Similis est ratio fortitudinis. quod enim viriliter animoque magno fit, id dignum viro et decorum videtur, quod contra, id ut turpe sic indecorum. (95) Quare pertinet quidem ad omnem honestatem hoc, quod dico, decorum, et ita pertinet, ut non recondita quadam ratione cernatur, sed sit in promptu. est enim quiddam, idque 15 intellegitur in omni virtute, quod deceat; quod cogitatione magis a virtute potest quam re separari. ut venustas et pulchritudo corporis secerni non potest a validudine, sic hoc, de quo loquimur, decorum totum illud quidem est cum virtute confusum, sed mente et cogitatione distinguitur. (96) Est autem eius descriptio duplex; 20 nam et generale quoddam decorum intellegimus, quod in omni honestate versatur, et aliud huic subiectum, quod pertinet ad singulas partes honestatis. Atque illud superius sic fere definiri solet, decorum id esse, quod consentaneum sit hominis excellentiae in eo, in quo natura eius a reliquis animantibus differat. quae 25 autem pars subiecta generi est, eam sic definiunt, ut id decorum velint esse, quod ita naturae consentaneum sit, ut in eo moderatio et temperantia appareat cum specie quadam liberali. 28 (97) Haec ita intellegi, possumus existimare ex eo decoro, quod poetae sequuntur,

1 et om. p — 9 et errare c delerare Vb¹K — 11 est om. S magnoque animo p — 15 post promptu vac. spat. 7 fere lit. L — 16 omne B¹ -ni sscr. b² quid deceat X a in ras. L — 17 pulcri- cp S de eadem re Ambr. 1, 220 ut . . . distinguitur Videtur locus gemellus cum 27, 94 cf Go. I p. 20 — 20 distinctum c descr- BV S discr- b cf. 29, 101 Sen. ep. 95, 65 distinctio X obversatur totus hic locus Ambr. 1, 222 — 21 intellegitur c — 23 singularem partem Dietr. p. 529. at vide Iu. I p. 60 fere om. p diffiniri c S (item v. 9) — 24 de quorum V (non H) sit cons- p — 25 a ceteris animalibus p cf. Madv. de fin. 4, 36 p. 534 — 26 est generi c cf. 12, 38 diff- cp S — 29 existimare corr. B² ex existere decore bL cf. 28, 100 exsecuntur p

de quo alio loco plura dici solent. Sed ut tum servare illud poetas, quod deceat, dicimus, cum id quod quaque persona dignum est, et fit et dicitur, ut si Aeacus aut Minos diceret „oderint dum metuant” aut „natis sepulchro ipse est parens” indecorum videretur, quod eos fuisse iustos accepimus; at Atreo dicente plausus
 5 excitantur, est enim digna persona oratio; sed poetae quid quemque deceat, ex persona iudicabunt; nobis autem personam imposuit ipsa natura magna cum excellentia praestantiaque animantium reliquarum. (98) Quocirca poetae in magna varietate personarum
 10 etiam vitiosis quid conveniat et quid deceat videbunt, nobis autem cum a natura constantiae, moderationis, temperantiae, verecundiae partes datae sint cumque eadem natura doceat non neglegere, quemadmodum nos adversus homines geramus, efficitur ut et illud, quod ad omnem honestatem pertinet, decorum quam late
 15 fusum sit appareat et hoc, quod spectatur in uno quoque genere virtutis. Ut enim pulchritudo corporis apta compositione membrorum movet oculos et delectat hoc ipso, quod inter se omnes partes cum quodam lepore consentiunt, sic hoc decorum, quod elucet in vita, movet adprobationem eorum, quibuscum vivitur,
 20 ordine et constantia et moderatione dictorum omnium atque factorum. (99) adhibenda est igitur quaedam reverentia adversus homines et optimi cuiusque et reliquorum. nam neglegere quid de se quisque sentiat, non solum arrogantis est sed etiam omnino dissoluti. est autem quod differat in hominum ratione habenda
 25 inter iustitiam et verecundiam. iustitiae partes sunt non violare homines, verecundiae non offendere, in quo maxime vis perspicitur

¹ ut om. X§ edd. ego servavi ratus Ciceronem in tota sententia admodum distorta cursum non tenuisse; sic quae dicturus erat intellego: ut apud poetas in fictis fabulis plausum non movent nisi quae digna sint quaque persona et dicta et facta, ita in vita decorum non est nisi quod movet approbationem hominum. cf. etiam 20, 66 — 2 quaqu* V (eras. a) qua L aliqua p — 3 dicerent X oderunt c — 4 satis Lp in hoc sscr. ab natis sepulcrum p² cf. Ribbeck Scaen. poes. frgm. I p. 190 pulchr* L (eras. pars. lit. e ut nunc sit -i) — 7 autem om. p — 9 reliquarum ZL -orum B²cp§ cf. Pl. ad Tim. 17 p. 168, 7 — 10 nobis itaque cum c — 12 si*nt c (fuit sunt) — 13 hominem p¹ -es p² — 14 illud quem V — 15 effusum p uno suoque U p. 34 (at v. Iu. I p. 60, Go. II p. 26) — 16 ut . . . delectat Non. 234, 18 — 19 vi vivitur b — 20 ordine . . . factorum cf. Ambr. I, 225 lib. — 21 adhibenda . . . dissoluti Ambr. I, 227 lib. adversus homines del. Lamb. — 24 in omni ratione p§ hominem V

decori. His igitur expositis quale sit id, quod decere dicimus, intellectum puto.

(100) Officium autem, quod ab eo ducitur, hanc primum habet viam, quae deducit ad convenientiam conservationemque naturae; quam si sequemur ducem, nunquam aberrabimus sequemurque 5 et id, quod acutum et perspicax natura est, et id, quod ad hominum consociationem accommodatum, et id, quod vehemens atque forte. Sed maxima vis decori in hac inest parte, de qua disputamus; neque enim solum corporis, qui ad naturam apti sunt, sed multo etiam magis animi motus probandi, qui item ad naturam accommodati 10 sunt. (101) Duplex est enim vis animorum atque naturae: una pars in appetitu posita est, quae est ὁρμή Graece, quae hominem huc et illuc rapit, altera in ratione, quae docet et explanat, quid faciendum fugiendumque sit. Ita fit ut ratio praesit, appetitus obtemperet. 15

108 — DIOGENES LAERTIUS, VII, 92; ed. G. Cobet, 179; v. L. 74; F. 41.

Παναίτιος μὲν οὖν δύο φησὶν ἀρετάς, θεωρητικὴν καὶ πρακτικὴν.

109 — STOBÆUS, Eclog. II, 7; ed. C. Wachsmuth-O. Hense, II, 63–64; v. L. 74; F. 42. 20

Πάσας γὰρ τὰς ἀρετὰς τὰ πασῶν βλέπειν καὶ τὰ ὑποτεταγμένα ἀλλήλαις. Ὅμοιον γὰρ ἔλεγεν εἶναι ὁ Παναίτιος τὸ συμβαῖνον ἐπὶ τῶν ἀρετῶν, ὡς εἰ πολλοῖς τοξόταις εἰς σκοπὸς εἴη κείμενος, ἔχοι δ' οὗτος ἐν αὐτῷ γραμμὰς διαφόρους τοῖς χρώμασιν· εἴθ' ἕκαστος μὲν στοχάζοιτο τοῦ τυχεῖν τοῦ σκόπου, ἥδη δ' ὁ μὲν διὰ τοῦ πα- 25

1 diximus X — 3 dicitur b¹Kp primam X — 4 vim Boot Mnemos. XXIII p. 219 ducit p Boot l. l. — 5 nunquam sequemurque om. V errabimus p consequemurque Lp — 6 et om. L naturae p quod est ad p — 7 societatem p consocietatem S -tum est Lc — 8 decoris Lc disputavimus B¹Lp — 10 magis om. X animi motus cf. Ambr. I, 228 — 11 est post vis Lc cf. 29, 104 cf. Adv. fin. I, 43 naturae ω Ambr. l. l. et 229 cf. U. p. 34 natura Lamb. edd. — 12 horum ω huc atque . . . p — 13 et X om. Z (sed in P sscr.) — 14 -que ZK S -ve X cf. 35, 129 (Arn. 3, 262 p. 63 α ἰ ρ ε τ ὦ ν καὶ φ ε υ κ τ ὦ ν) praesit et X. — 22 ἀλλήλοις FP: corr. Usener — 23 ὡσεὶ FP ἔχει m. 1 corr. in ἔχοι P — 24 αὐτῷ FP: corr. Meineke γραμμὰς P, γραμμεύς F — 25 τὸ ὑποτάξαι FP: τοῦ πατάξαι Usener, τὸ πατάξαι Meineke, τὸ ἀποτοξεῦσαι Wytttenbach ap. Lynden de Panaetio p. 75.

τάξαι εἰς τὴν λευκὴν εἰ τύχοι γραμμὴν, ὁ δὲ διὰ τοῦ εἰς τὴν μέλαιναν, ἄλλος < δὲ > διὰ τοῦ εἰς ἄλλο τι χρῶμα γραμμῆς. καθάπερ γὰρ τούτους ὡς μὲν ἀνωτάτῳ τέλος ποιείσθαι τὸ τυχεῖν τοῦ σκοποῦ, ἤδη δ' ἄλλον κατ' ἄλλον τρόπον προτίθεσθαι τὴν τεῦξιν, τὸν αὐτὸν 5 τρόπον καὶ τὰς ἀρετὰς πάσας ποιείσθαι μὲν τέλος τὸ εὐδαιμονεῖν, ὃ ἐστὶ κείμενον ἐν τῷ 3ῳ ἢ ὁμολογουμένως τῇ φύσει, τούτου δ' ἄλλην κατ' ἄλλον τυγχάνειν.

110 – DIOGENES LAERTIUS, VII, 128; ed. G. Cobet, 186; v. L. 77; F. 40.

10 Ὁ μὲντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετὴν, ἀλλὰ χρειὰν εἶναι φασὶ καὶ ὑγείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος.

111 – GELLIUS, Noct. Att. XII, 5; ed. C. Hosius, II, 39; v. L. 76; F. 14.

„ἀναλγησία enim atque ἀπάθεια non meo tantum”, inquit „sed 15 quorundam etiam ex eadem porticu prudentiorum hominum, sicuti iudicio Panaetii, gravis atque docti viri, inprobata abiectaue est.

112 – SEXTUS EMPIRICUS, Adv. Dogm. V, 73; ed. H. Mutschmann, II, 392; v. L. 76; F. 39.

Παναίτιος δὲ (φησιν) ἡδονὴν τινὰ μὲν κατὰ φύσιν ὑπάρχειν, τινὰ 20 δὲ παρὰ φύσιν.

113 – CICERO, De Finib. B. et M. IV, 9, 23; ed. Th. Schiche, 130; v. L. 115; F. 13.

Quid enim interest, divitias, opes, valitudinem bona dicas ane praeposita, cum ille, qui ista bona dicit, nihilo plus iis tribuat 25 quam tu, qui eadem illa praeposita nominas? itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate Scipionis et Laelii, Panaetius, cum ad Q. Tuberonem de dolore patiendo scriberet, quod esse caput debebat, si probari posset, nusquam posuit, non esse malum dolorem, sed quid esset et quale, quantumque in eo 30 inesset alieni, deinde quae ratio esset perferendi; cuius quidem,

1 εἰ τύχοι F, εἰ τύχει P: ἐπιτύχοι Wytttenbach γραμμὴν post λευκὴν transposito. διὰ τὸ Heeren — 2 δὲ om. FP: add. Heeren διὰ τὸ FP: corr. Usener. γραμμῆς del. Hense τοῦ σκοποῦ — προτίθεσθαι om. F, habet P. — 5 μὲν om. dormitanter Heeren — 6 ἐν habent FP ἄλλην Heine progr. Hirschb. 1869 p. 8 pro ἄλλον — 7 καθ' F. — ἄλλαν P, ἄλλον F: ἄλλον Canter. — 16 -que om. Q — 23 bona (ante dicas) NV bonam — 30 inesset RV in esset N esset BE

quoniam Stoicus fuit, sententia condemnata mihi videtur esse inanitas ista verborum.

114 — SENECA, Ep. Mor. ad Lucil. XIX, 7, 5; (116) ed. A. Beltrami, II, 231; v. L. 76; F. 56.

Eleganter mihi videtur Panaetius respondisse adulescentulo cuidam 5
quaerenti, an sapiens amaturus esset. „De sapiente, inquit, videbi-
mus: mihi et tibi, qui adhuc a sapiente longe absumus, non est
committendum ut incidamus in rem commotam, inpotentem, alteri
emancupatam, vilem sibi. Sive enim non respicit, humanitate eius
inritamur, sive contempsit, superbia accendimur. Aequae facilitas 10
amoris quam difficultas nocet: facilitate capimur, cum difficultate
certamus. Itaque conscii nobis inbecillitatis nostrae quiescamus:
nec vino infirmum animum committamus nec formae nec adulationi
nec ullis rebus blande trahentibus.” Quod Panaetius de amore
quaerenti respondit, hoc ego de omnibus adfectibus dico. 15

115 — PLUTARCHUS, De cohib. Ira 16; 463 D; ed. C. Hubert e.a.
III, 184; v. L. 115; F. 16.

Δεῖ δ', ὥς πού καὶ Παναίτιος ἔφη, χρῆσθαι τῷ Ἀναξαγόρου (Α 33),
καὶ καθάπερ ἐκεῖνος ἐπὶ τῇ τελευτῇ τοῦ παιδὸς εἶπεν "ἦδειν ὅτι
θυητὸν ἐγέννησα", τοῦτο τοῖς παροξύνουσιν ἕκαστος' ἐπιφωνεῖν 20
ἀμαρτήμασιν "ἦδειν ὅτι σοφὸν οὐκ ἐπριάμην δοῦλον" "ἦδειν
ὅτι + καὶ τὸν ἄφιλον οὐκ ἐκτησάμην" "ἦδειν ὅτι τὴν γυναῖκα
γυναῖκ' εἶχον".

116 — GELLIUS, Noct. Att. XIII, 28 (27); ed. C. Hosius, II, 96;
v. L. 100; F. 8. 25

Legebatur Panaetii philosophi liber de officiis secundus ex tribus
2 inanitas BEV inmanitas RN — 6 inquit] quid Q, inquit A et pr. B
— 9 emancip- Q nos] Q plerique S vulg., i nos q, non BA recepit Hense /
respicit Q BAq vulg.: respexit Erasm.², respuit Hense Gummere ex Buecheleri
conjectura: nos respicit tam bene ad humanitatem quam contempsit ad super-
biam facit, de temporum autem varietate a Seneca saepius quaesita cf. A.
Bourgery, Sénèque prosateur, pp. 365-67. — Humanitate Q humanitatē BA
— 13 verba nec vino — blande trahentibus post adfectibus dico traiecit
Haase, sed suo loco manere et in Panaetii responso includi posse putat
Eug. Albertini, La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque,
p. 194 Adn. I. — 15 Adfectibus cm. Q et sic vulgo edd. usque ad Ruhkop-
fium. — 18 Cf. 118 D — ἀναξαγόρου G S² (cf. Galen. Hipp. et Pl. p. 418) -
ὄρα O. — 19 ἦδειν — ἀμαρτήμασιν om. Y — 20 ἕκαστον ω corr. Stegm.
sic O — 22 ὅτι ἀπαθῇ τὸν φίλον Δ M² Π ὅτι κάτωνα (proverb., cf. Cat.
Min. 19) φίλ. ? ὅτι αἰδίων φ. Schw.

illis inclitis libris, quos M. Tullius magno cum studio maximoque opere aemulatus est. Ibi scriptum est cum multa alia ad bonam frugem ducentia, tum vel maxime, quod esse haerereque in animo debet. Id autem est ad hanc ferme sententiam: „Vita” inquit
 5 „hominum, qui aetatem in medio rerum agunt ac sibi suisque esse usui volunt, negotia periculaque ex inproviso adsidua et prope cotidiana fert. Ad ea cavenda atque declinanda perinde esse oportet animo prompto semper atque intento, ut sunt athletarum, qui pancratiastae vocantur. Nam sicut illi ad certandum vocati proiec-
 10 tis alte brachiis consistunt caputque et os suum manibus oppositis quasi vallo praemuniunt membraque eorum omnia, priusquam pugna mota est, aut ad vitandos ictus cauta sunt aut ad faciendos parata: ita animus atque mens viri prudentis adversus vim et petulantias iniuriarum omni in loco atque in tempore prospiciens
 15 esse debet, erecta, ardua, saepta solide, expedita in sollicitis, numquam conivens, nusquam aciem suam flectens, consilia cogitationesque contra fortunae verbera contraque insidias iniquorum quasi brachia et manus protendens, ne qua in re adversa et repentina incursio inparatis inprotectisque nobis oboriatur”.

20 117 – CICERO, De Offic. II, 5, 16; ed. C. Atzert, 84; v. L. 106; F. 7.

Quis est enim, cui non perspicua sint illa, quae pluribus verbis a Panaetio commemorantur, neminem neque ducem bello nec principem domi magnas res et salutare sine hominum studiis gerere
 25 potuisse. Commemoratur ab eo Themistocles, Pericles, Cyrus, Agesilaos, Alexander, quos negat sine adiumentis hominum tantas res efficere potuisse.

4 fere δ — 5 quia etate δ — 8 athl. < animi > Sk. — 9 pancratiae (-cie Q) δN pangratiae OΠX corr. Iunt. — 14 omnis Z prospiciens] iam sollicitis prospiciens Q' — 15 soli Π expetita NOΠ in soll.] X(?) Gr. iam sollicitis δ om. ONΠ etiam in s. Hertz expedita, in s.n. dist. plerique — 18 et inrepentina ω corr. Σ — 23 bello Z belli X v. Thes. II 1853, 3 — 26 agesilaos p hages- ZLc adiuvamentis p

CHAPITRE VIII

LA DOCTRINE ET LA PHILOSOPHIE POLITIQUES DE PANÉTIUS

118 – CICERO, De Offic. II, 21, 73; ed. C. Atzert, 112.

Hanc enim ob causam maxime, ut sua tenerentur, res publicae civitatesque constitutae sunt. Nam, etsi duce natura congregabantur homines, tamen spe custodiae rerum suarum urbium praesidia quaerebant. 5

119 – CICERO, De Republ. I, 21, 34; ed. K. Ziegler, 21.

Non solum ob eam causam fieri volui, quod erat aequum de re publica potissimum principem rei publicae dicere, sed etiam quod memineram persaepe te cum Panaetio disserere solitum coram Polybio, duobus Graecis vel peritissimis rerum civilium, multaue colligere ac docere optimum longe statum civitatis esse eum quem maiores nostri nobis reliquissent. 10

120 – CICERO, De Offic. II, 12, 41–42; ed. C. Atzert, 95–96.

Mihi quidem non apud Medos solum, ut ait Herodotus, sed etiam apud maiores nostros iustitiae fruendae causa videntur olim bene morati *reges* constituti. Nam cum premeretur in otio multitudo ab iis, qui maiores opes habebant, ad unum aliquem confugiebant virtute praestantem, qui cum prohiberet iniuria tenuiores, aequitate constituenda summos cum infimis pari iure retinebat. Eademque constituendarum *legum* fuit causa quae regum. (42) Ius enim semper est quaesitum aequabile; neque enim aliter esset ius. Id si ab uno iusto et bono viro consequencebantur, erant eo contenti; cum

2 tenerentur Z tenerent X — 7 voluit aecum — 9 pers*epetæ — 10 ~~uel~~ graecis|uel — 14 cf. Herod. 1, 96 Polyb. 6, 6, 12 — 16 in otio ZpS inicio c (cf. Gell. 19, 10, 12) inops vulg. atqui in eo ipso vis est quaestionis, quod inter leges et iudicia i.e. in otio premuntur. — 18 iniuriam p tenuiores cS -is Zp — 19 constituta c infimis cpS infirmos BV infirmis P retinebat c pertineba(n)t Zp(P¹) — 20 quae et regum p

id minus contingeret, leges sunt inventae, quae cum omnibus semper una atque eadem voce loquerentur.

121 – CICERO, De Offic. I, 34, 124; ed. C. Atzert, 60.

Est igitur proprium munus magistratus intellegere se gerere personam civitatis debereque eius dignitatem et decus sustinere, servare leges, iura describere, ea fidei suae commissa meminisse.

122 – CICERO, De Offic. II, 17, 60; ed. C. Atzert, 105; v. L. 109; F. 10.

Theatra, porticus, nova templa verecundius reprehendo propter Pompeium, sed doctissimi non probant, ut et hic ipse Panaetius, quem multum in his libris secutus sum non interpretatus, et Phalereus Demetrius, qui Periclem, principem Graeciae vituperat, quod tantam pecuniam in praeclara illa propylaea coniecerit.

6 servareque c des- ω cf. *pro Quinctio* 45 *Thesaur. s.v. descr. p. 663* describere Bai. et ea pS — 9 rependo L an [propter Pompeium]? *Interpolationem redolent haec verba cf. 16, 57* — 11 in om. X cf. 15, 53 secuti sumus c interpretati c — 12 Periclen X

CHAPITRE IX

PHILOLOGIE, HISTOIRE ET GEOGRAPHIE

123 – DIOGENES LAERTIUS, II, 85; ed. G. Cobet, 53; v. L. 66; F. 51.
Κατὰ δὲ Σωτίωνα ἐν δευτέρῳ καὶ Παναίτιον ἔστιν αὐτῷ (sc. Ἀρισ-
τίππῳ) συγγράμματα τάδε· περὶ παιδείας, περὶ ἀρετῆς, Προτρεπ-
τικός, Ἀρτάβαζος, Ναυαγοί, Φυγάδες, Διατριβῶν ἕξ, Χρειῶν
τρία, πρὸς Λαΐδα, πρὸς Πῶρον, πρὸς Σωκράτην, περὶ τύχης. 5

124 – DIOGENES LAERTIUS, VII, 163; ed. G. Cobet, 194; v. L. 65;
F. 52.
Παναίτιος δὲ καὶ Σωσικράτης μόνας αὐτοῦ (sc. Ἀρίστωνος) τὰς
ἐπιστολὰς φασί, τὰ δ' ἄλλα τοῦ περιπατητικοῦ Ἀρίστωνος.

125 – PLUTARCHUS, Cimon, 4, 10; 481 B-C; ed. Cl. Lindskog¹⁰
K. Zieg' er, I, 1, 369; v. L. 63; F. 46.
Δῆλος δ' ἔστι καὶ πρὸς Ἰσοδίκην, τὴν Εὐρυπτολέμου μὲν θυγατέρα
τοῦ Μεγακλέους, κατὰ νόμους δ' αὐτῷ συμβίωσασαν, ὃ Κίμων
ἐμπαθέστερον διατεθεὶς καὶ δυσφορήσας ἀποθανούσης, εἴ τι δεῖ
τεκμαίρεσθαι ταῖς γεγραμμέναις ἐπὶ παρηγορίᾳ τοῦ πένθους 15
ἐλεγείαις πρὸς αὐτόν, ὧν Παναίτιος ὁ φιλόσοφος οἶεται ποιητὴν
γεγονέναι τὸν φυσικὸν Ἀρχέλαον (P.L.G. II, 259 B¹), οὐκ ἀπὸ
τρόπου τοῖς χρόνοις εἰκάζων.

126 – DIOGENES LAERTIUS, II, 64; ed. G. Cobet, 48; v. L. 63; F. 49.
Πάντων μέντοι τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων Παναίτιος ἀληθεῖς 20
εἶναι δοκεῖ τοὺς Πλάτωνος, Ξενοφῶντος, Ἀντισθένης, Αἰσχίνου·
διστάζει δὲ περὶ τῶν Φαίδωνος καὶ Εὐκλείδου, τοὺς δὲ ἄλλους
ἀναιρεῖ πάντας.

127 – ASCLEPIUS, In Metaph. Aristot. 991.b.3; ed. M. Hayduck,
90. 25
Παναίτιος γὰρ τις ἐτόλμησε νοθεῦσαι τὸν διάλογον (sc. τὸν
Φαίδωνα). ἐπειδὴ γὰρ ἔλεγεν εἶναι θνητὴν τὴν ψυχὴν, ἐβούλετο
συγκατασπᾶσαι καὶ τὸν Πλάτωνα· ἐπεὶ οὖν ἐν τῷ Φαίδωνι σαφῶς
14 [S(UA=) Y] τι SA: τε U — 27 ἔλεγεν. Brandis: ἔλεγον libri.

ἀπαθανατίζει τὴν λογικὴν ψυχὴν, τούτου χάριν ἐνόθευσε τὸν διάλογον.

128 – ANTHOLOGIA PALATINA, IX, 358; ed. H. Stadtmueller, III 1, 318–319; F. nota ad Fragn. 49.

5 Εἴ με Πλάτων οὐ γράψε, δύω ἐγένοντο Πλάτωνες·

Σωκρατικῶν δάρων ἄνθεα πάντα φέρω.

ἀλλὰ νόθον με τέλεσσε Παναίτιος· ὅς ῥ' ἐτέλεσσε

καὶ ψυχὴν θνητὴν, κάμει νόθον τελέσαι.

129 – ELIAS, In categ. Aristot. Prooem. 233r; ed. A. Busse, 133.

10 Συριανὸς μὲν γὰρ ὁ φιλόσοφος ἐπέγραψε τῷ Φαίδωνι νοθευομένῳ ὑπὸ τινος Παναιτίου· εἴ με Πλάτων κτλ.

130 – DIOGENES LAERTIUS, III, 37; ed. G. Cobet, 77; v. L. 66; F. 50.

Εὐφορίων δὲ καὶ Παναίτιος εἰρήκασιν πολλάκις ἐστραμμένην εὐρῆσθαι

15 τὴν ἀρχὴν τῆς Πολιτείας (sc. τοῦ Πλάτωνος).

131 – PLUTARCHUS, Aristid. 1, 6; 319 A-B; ed. Cl. Lindskog - K. Ziegler, I, 1, 272; v. L. 62; F. 44.

Παναίτιος μέντοι περὶ τοῦ τρίποδος ἀποφαίνει τὸν Δημήτριον ὁμωνυμίᾳ διεψευσμένον· ἀπὸ γὰρ τῶν Μηδικῶν εἰς τὴν τελευτὴν

20 τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου δύο μόνους Ἀριστείδας χορηγοὺς ἀναγράφει νικῶντας, ὧν οὐδέτερον εἶναι τῷ Λυσιμάχῳ τὸν αὐτόν, ἀλλὰ τὸν μὲν Ξενοφίλου πατὴρ τὸν δὲ χρόνῳ πολλῷ

νεώτερον, ὥς ἐλέγχει τὰ γράμματα τῆς μετ' Εὐκλείδην ὄντα γραμματικῆς καὶ προσγεγραμμένος ὁ Ἀρχέστρατος, ὃν ἐν τοῖς Μηδικοῖς

25 οὐδεὶς ἐν δὲ τοῖς Πελοποννησιακοῖς συχνοὶ χορῶν διδάσκαλον ἀναγράφουσι. τὰ μὲν οὖν τοῦ Παναιτίου βέλτιον ἐπισκεπτέον ὅπως ἔχει.

132 – PLUTARCHUS, Aristid. 27, 3–4; 335 C-D; ed. C. Lindskog - K. Ziegler, I, 1, 312; v. L. 65; F. 47.

30 Δημήτριος δ' ὁ Φαληρεὺς (F. H. G. II, 367) καὶ Ἰερώνυμος ὁ Ῥόδιος καὶ Ἀριστόξενος ὁ μουσικὸς (F. G. H. II, 281) καὶ Ἀριστο-

10 ἐπέγραψαι Ἡ Φαίδωνι *corr. Brandis ex Asclep. in Metaph. p. 90, 23* (Hayduck) *cf. Zeller IIa 441*: φαίδρω libri νοθευσσάμενῳ KP — 11 εἴ κτλ.] *cf. Anthol. Pal. IX, 358* (Fragm. 128). — 19 [S(UA=) Y] μηδικῶν S: περσικῶν Y τελευτὴν Y: ἀρχὴν S — 20 χορηγοὺς *om.* S — 21 τῷ Λυσιμάχῳ τὸν αὐτόν *om.* S — 26 τὰ S: τὸ Y

τέλης (fr. 84) — εἰ δὴ τὸ γε περὶ εὐγενείας βιβλίον ἐν ταῖς γνησίοις Ἀριστοτέλους θετέον — ἰστοροῦσι Μυρτῶ θυγατριδῆν Ἀριστείδου Σωκράτει τῷ σοφῷ συνοικῆσαι, γυναῖκα μὲν ἑτέραν ἔχοντι, ταύτην δ' ἀναλαβόντι χηρεύουσιν διὰ πένιν καὶ τῶν ἀναγκαιῶν ἐνδεομένην. πρὸς μὲν οὖν τούτους ἱκανῶς ὁ Παναίτιος ἐν τοῖς περὶ 5 Σωκράτους ἀντεῖρηκεν·

133 — ATHENAEUS, *Dipnosoph.* XIII, 2; 555d–556b; ed. G. Kaibel, III, 225–226; v. L. 65; F. 47a.

Ἐκ τούτων οὖν τις ὁρμώμενος μέμψαιτ' ἂν τοὺς περιτιθέντας Σωκράτει δύο γαμετὰς γυναῖκας, Ξανθίππην καὶ τὴν Ἀριστείδου 10 Μυρτῶ, οὐ τοῦ δικαίου καλουμένου (οἱ χρόνοι γὰρ οὐ συγχωροῦσιν) ἀλλὰ τοῦ τρίτου ἀπ' ἐκείνου. (556) εἰσὶ δὲ Καλλισθένης, Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς, Σάτυρος ὁ περιπατητικός, Ἀριστόξενος, οἷς τὸ ἐνδόσιμον Ἀριστοτέλης ἔδωκεν ἱστορῶν τοῦτο ἐν τῷ περὶ Εὐγενείας (Fr. 75 R.)· εἰ μὴ ἄρα συγκεχωρημένον κατὰ ψήφισμα 15 τοῦτο ἐγένετο τότε διὰ σπάνιν ἀνθρώπων, ὥστ' ἐξεῖναι καὶ δύο ἔχειν γυναῖκας τὸν βουλούμενον, ὅθεν καὶ τοὺς τῆς κωμωδίας ποιητὰς ἀποσιωπῆσαι τοῦτο, πολλάκις τοῦ Σωκράτους μνημονεύοντας. παρέθετο δὲ περὶ τῶν γυναικῶν ψήφισμα Ἱερώνυμος ὁ Ῥόδιος (Fr. 26 Hi), ὅπερ σοι διαπέμψομαι εὐπορήσας τοῦ βιβλίου. ἀντεῖπ 20 δὲ τοῖς λέγουσι περὶ τῶν Σωκράτους γυναικῶν Παναίτιος ὁ Ῥόδιος

134 — SCHOLIA IN ARISTOPHANIS RANAS 1491; ed. F. Dübner, 313; v. L. 66; F. 48.

Χάριεν οὖν: Ὅτι νῦν τὴν πρὸς Σωκράτην ἑταιρίαν δηλοῖ. Παναίτιος δὲ ὅλα ταῦτα περὶ ἑτέρου Σωκράτους φησὶ λέγεσθαι, τῶν περὶ 25 σκηναῶν φλυάρων, ὡς Εὐριπίδης.

135 — ANONYMUS, *Isagoge* 6 Comment. in *Aratum Reliq.* ed. E. Maass, 97; v. L. 73; F. 33.

Τινὲς δὲ, ὧν ἔστι Παναίτιος ὁ Στωϊκὸς καὶ Εὐδωρος ὁ Ἀκαδημαϊκός, οἰκεῖσθαί φασιν τὴν διακεκαυμένην τῆς κράσεως τοῦ ἀέρος γινομένης 30 ἔκ τε τοῦ σφοδροτέρους εἶναι ἐκεῖσε τοὺς ἔτησίαις καὶ ἔκ τε τῇ

1 [S(UA=) Y] γε om. Y — 9 eadem fere de eadem re auctorum tabula a Panaetio fortasse composita apud Plut. *Aristid.* 27. — 19 <τὸ> περὶ Mein. 11 i.e. *cum librum mihi paravero*. — 24 τὴν om. Θ Ald.

ἀναπνοήν τῆς ἐκεῖ μεγάλης θαλάσσης μιγνύναι τὴν ἀναθυμίασιν
τῆς ψυχρότητος πρὸς τὴν τῆς θερμότητος καύσιν.

136 – LYDUS, *De mens.* IV, 115; ed. R. Wuensch, 153.

Θαλάσσαν δὲ ἦν Παναίτιος μεταξὺ Λιπάρας καὶ τῆς Ἰταλίας
5 ἱστορεῖ,

1 τῆς Lynden ego: τοῖς V — 2 scripsi: κρᾶσιν V.

CHAPITRE X

LES DISCIPLES DE PANÆTIUS

137 – CICERO, Lucullus, 44, 135; ed. O. Plasberg, 96; v. L. 117; F. 15.

Legimus omnes Crantoris veteris Academici de luctu; est enim non magnus verum aureolus et ut *Tuberoni* Panaetius praecipit ad verbum ediscendus libellus. 5

138 = 113 – CICERO, De Finib. B. et M. IV, 9, 23; ed. Th. Schiche, 130; v. L. 115; F. 13.

Panaetius, cum ad *Q. Tuberone*m de dolore patiendō scriberet

139 = 47 – CICERO, Tuscul. Disp. IV, 2, 4; ed. M. Pohlenz, 363; 10 v. L. 63; F. 45.

Mihi quidem etiam Appii Caeci carmen, quod valde Panaetius laudat epistola quadam, quae est ad *Q. Tuberone*m, Pythagoreum videtur.

140 – CICERO, Brut. 26, 101; ed. P. Reis, 31; v. L. 50. 15

Alter autem *C. Fannius M. filius*, *C. Laeli* gener, et moribus et ipso genere dicendi durior. is soceri instituto quem, quia cooptatus in augurum collegium non erat, non admodum diligebat, praesertim cum ille *Q. Scaevolam* sibi minorem natu generum praetulisset — cui tamen *Laelius* se excusans non genero minori 20 dixit se illud sed maiori filiae detulisse — is tamen instituto *Laeli* Panaetium audiverat.

141 – CICERO, De Finib. B. et M. II, 8, 24; ed. Th. Schiche, 43. Nec ille, qui *Diogenem* Stoicum adolescens, post autem Panaetium

12 appii+ — 13 tuberonem K¹ (etiam+), reliqua in mg. add. K^o — ad Q. V⁷⁰⁰ S atque X pythagoreorum X corr. V²?. — 16 M.f.C. Laeli gener] erravit Cic.; hic (Plut. Ti. Gracch. 4, 2) erat C. Strabonis f. (cf. ad 26, 99). — 17 durior. is πγ durioris L; is praetulisset Quint. 7, 9, 12.

audierat, *Laelius*, eo dictus est sapiens, quod non intellexeret quid suavissimum esset — nec enim sequitur, ut, cui cor sapiat, ei non sapiat palatus —, sed quia parvi id duceret.

142 = 113 — CICERO, De Finib. B. et M. IV, 9, 23; ed. Th. Schiche, 130; v. L. 115; F. 13.

Itaque homo in primis ingenuus et gravis, dignus illa familiaritate Scipionis et *Laelii*, Panaetius.....

143 = 18 — POMPONIUS PORPHYRIUS, Comm. in Horat. I Carm. 29, 13–14; ed. A. Holder, 39.

10 Pan<a>etius Stoicus philosophus fuit praeceptor Scipionis Africani et *Laelii* genere Rhodius.

144 = 155 — CICERO, De Orat. I, 11, 45; ed. G. Friedrich, 12. Vigebatque auditor Panaetii illius tui (sc. *Scaevola*) Mnesarchus.....

15 **145** — CICERO, De Orat. I, 17, 75; ed. G. Friedrich, 18; v. L. 51.

Quae, quom ego praetor (sc. *Scaevola*) Rhodum venissem et cum summo illo doctore istius disciplinae (sc. oratori propriae) Apollonio ea, quae a Panaetio acceperam, contulissem, inrisit ille quidem, ut solebat, philosophiam atque contempnit multaque non
20 tam graviter dixit quam facete.

146 — CICERO, Brut. 30, 113–114; ed. P. Reis, 35; v. L. 52.

Multaque opera multaque industria *Rutilius* fuit; quae erat propterea gratior, quod idem magnum munus de iure respondendi sustinebat. (114) sunt eius orationes ieiunae; multa praeclara de
25 iure; doctus vir et Graecis litteris eruditus, Panaeti auditor, prope perfectus in Stoicis;

147 = 35 — CICERO, De Offic. III, 2, 10; ed. C. Atzert, 122; v. L. 52; F. 2.

Accedit eodem testis locuples Posidonius, qui etiam scribit in
30 quadam epistola, *P. Rutilium Rufum* dicere solere, qui Panaetium audierat.....

148 — SUIDAS, Lexicon A 3407; ed. Ada Adler, I, 305; v. L. 7.

Ἀπολλόδορος, Ἀσκληπιάδου, γραμματικός, εἰς τῶν Πανα-
10 *panaetii* *W*: f — **11** *rhodius* — **24** praeclare *Ern.* et praeclara *Or.* —
25 eruditi *L.*, corr. *vulg.* — **29** eodem *ω* eo *Non.* — **30** *Rufum om.* c
solere *Zc* solitum *p* — **33** Cfr. Hesychius, Onomatol. LXXII.

τίου τοῦ Ῥοδίου φιλοσόφου καὶ Ἀριστάρχου τοῦ γραμματικοῦ μαθητῶν, Ἀθηναῖος τὸ γένος· ἤρξε δὲ πρῶτος τῶν καλουμένων τραγιάμβων.

149 – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 69; ed. D. Comparetti, 539. 5

Ὁ [δ]ὲ Πα[ναί]τιος καὶ τὸν ἄγραμ(μ)[ατικὸ]ν [Ἀ] (π) ο λ λ ὁ -
δ ω ρ ο ν ἄπ

150 – STRABO, Geograph. XIV, 1, 48; C 650; ed. A. Meineke, III, 908; v. L. 9–10.

Ἄνδρες δὲ γεγόνασιν ἐνδοξοὶ Νυσαεῖς Ἀπολλωνίος τε ὁ ὁ
στωικὸς φιλόσοφος τῶν Παναιτίου γνωρίμων ἄριστος.

- 151 – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 53; ed. D. Comparetti, 527.

Δ ἄ (ρ) δ α ν ο ς Ανδρομάχο[υ Ἀ]θ[η]ν[αῖ]ος, καὶ οὗ(τ)[ος τὴν
Πα]να[ι]τ[ί]ου] (σ)χολ[ή]ν διαδεξά[μεν](ος). 15

152 – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 51; ed. D. Comparetti, 523.

Παναίτιος Νικαγόρου Ρόδιος· Μνήσαρχος Ὀνησίμου Ἀθηναῖος·
Δ ἄ ρ δ α [ν ο ς] Ἀνδρομάχου (Ἀ)[θηναῖ]ος.

153 – DIOGENES LAERTIUS, V, 84; ed. G. Cobet, 130; v. L. 57. 20

Γεγόνασι δὲ Δ η μ ῆ τ ρ ι ο ἰ ἀξιόλογοι εἴκοσι τρισκα-
δέκατος, Βιθυνὸς Διφίλου τοῦ στωϊκοῦ υἱός, μαθητὴς δὲ Παναιτίου
τοῦ Ῥοδίου.

154 – CICERO, De Offic. III, 15, 63; ed. C. Atzert, 145; v. L. 57;
F. IX. 25

H e c a t o n e m quidem Rhodium, discipulum Panaetii, video in
iis libris, quos de officio scripsit Q. Tuberoni, dicere, sapientis esse
nihil contra mores, leges, instituta facientem habere rationem rei
familiaris.

155 – CICERO, De Orat. I, 11, 45; ed. G. Friedrich, 11–12; v. L. 56. 30
Audiui (sc. Crassus) enim summos homines, cum quaestor ex Macedo-
nia venissem Athenas florente Academia, ut temporibus illis
ferebatur, quom eam Charmadas et Clitomachus et Aeschines

2 A(GITFSM) μαθητῶν M μαθητῆς rel. — 27 de officiis p cf. 2, 7 —
28 leges mores cp S

optinebant. Erat etiam Metrodorus, qui cum illis una ipsum illum Carneadem diligentius audierat, hominem omnium in dicendo, ut ferebant, acerrimum et copiosissimum; vigeatque auditor Panaetii illius tui (sc. Scaevolae) *M n e s a r c h u s* et Peripatetici Critolai
5 Diodorus.

156 = 152 – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 51; ed. D. Comparetti, 523.

Παναίτιος Νικαγόρου Ρόδιος· Μ ν ή σ α ρ χ ο ς Ὀνησίμου Ἀθηναῖος·

- 10 **157** – DIOGENES LAERTIUS, III, 109; ed. G. Cobet, 92; v. L. 57.
Γέγονε δὲ καὶ ἄλλος Πλάτων φιλόσοφος Ῥόδιος, μαθητὴς Παναιτίου, καθὰ φησι Σέλευκος ὁ γραμματικὸς ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας.

158 – SUIDAS, Lexicon Π 2107; ed. Ada Adler, IV, 179; v. L. 7.

- 15 Π ο σ ε ι δ ῶ ν ι ο ς, Ἀπαμεὺς ἐκ Συρίας ἢ Ῥόδιος, φιλόσοφος Στωϊκός· ἐπεκλήθη Ἀθλητὴς· σχολὴν δ' ἔσχεν ἐν Ῥόδῳ, διδάσχος γεγωνὶ καὶ μαθητὴς Παναιτίου. ἦλθε δὲ καὶ εἰς Ῥώμην ἐπὶ Μάρκου Μαρκέλλου. ἔγραψε πολλὰ.

159 = 71 – CICERO, De Divinat. I, 3, 6; ed. O. Plasberg - W. Ax, 4b; v. L. 70; F. 18.

- 20 Sed a Stoicis vel princeps eius disciplinae, *P o s i d o n i* doctor, discipulus Antipatri degeneravit Panaetius.

160 = 35 – CICERO, De Offic. III, 2, 8; ed. C. Atzert, 122; v. L. 80–81; F. 2.

- 25 Quod eo magis miror, quia scriptum a discipulo eius *P o s i d o n i o* est, triginta annis vixisse Panaetium posteaquam illos libros (sc. περὶ τοῦ καθήκοντος) edidisset.

161 – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 17; ed. D. Comparetti, 490.

- 30 Καὶ μάλ(ισ)τ[α] δ[ιαρκε]ῖ ἐπιδραμεῖν τ[οῦ]ς (ν)[εωστὶ] ὑπὸ Σ τ ρ α τ ο κ λ [έ ο υ ς] τ(ο)ῦ Ῥοδίου διακ[ηκο]τός δὲ Παναιτί[ο]υ γ[ε]-(γρ)α[μμένους] φ

15 Cfr Hesychius, Onomatol. DCLXII — 16 A(GFVM) Στωϊκός] δς add. GM — 18 Μάρκου] Μάρου coniectura vetus. — 21 princeps *Mar.* -ipes A² V¹ B² P -pe A² -pibus B² a pr- V² Neue II³ p. 67 — 26 annos cp libros *sscr.* B²

162 – CICERO, De Orat. III, 21, 78; ed. G. Friedrich, 182; v. L. 53.
 Quid est, quod aut Sex. Pompeius aut duo Balbi aut meus amicus,
 qui cum Panaetio vixit, M. Vigellius de virtute hominum
 Stoici possint dicere, qua in disputatione ego his debeam aut
 vestrum quisquam concedere?

5

163 = 74 – CICERO, De Divinat. II, 42, 88; ed. O. Plasberg - W.
 Ax, 101b; v. L. 70; F. 22.

S c y l a x Halicarnassius familiaris Panaetii excellens in astrologia
 idemque in regenda sua civitate princeps.

8 *cylax V schilax B alicarnassius B halicarnassius A V a*strologia [u] V

APPENDIX .

164 – STOICORUM INDEX HERCULANENSIS, col. 77; ed. D. Comparetti, 546.

Λ . πεν δὲ τὸ τῷ Παναιτίῳ Παράμονον προε[ξ]άγειν καὶ τὸ δίκαιον
αὐτοῦ Ταρσέα γεγονέναι (θη) (η)ν(ω)ν (ν)τι
5 γάρ

165 – RUFINUS, Comm. in Metra Terent.; ed. H. Keil, Gramm. Latini VI, 562.

Videre non vult Caelium Panaetius.

8 caelium R caelium A celium B coelum *Asc. Ald. ut puto caelum Ven.*
panaetius A R penetius B *Asc. Panetius Ald. paneus Ven.*

SIGLES, ABBREVIATIONS Etc.
utilisés dans l'appareil critique des fragments

Pour le fragment pris du *De Officiis Ministrorum* de S. Ambroise.

W = Würzburgensis (Ms. theolog. nr 7).

Ma = Lat. Monac. 14641.

Mb = Lat. Monac. 12663 sive Ranshofiensis 63.

Mc = Lat. Monac. 17183.

Md = Lat. Monac. 22047.

Me = Lat. Monac. 13099.

Mf = Lat. Monac. 2550.

Mg = Lat. Monac. 18165.

Ba = Bambergensis B II, 6.

Bb = Bambergensis B II, 5.

Bc = Bambergensis B II, 9.

ed. Med. = ed. Mediolanensis per Christoph. Valdarfer, Ratisb.
1474.

Pour le fragment pris de l'*Isagoge* d'un auteur anonyme.

V = Vaticanus 191, bombycinus S. XIV.

Pour le fragment pris des *Scholia in Aristophanem*.

Θ = cod. Florentinus Laurentianus 2779.

Ald. = ed. Aldina, 1498.

Pour le fragment pris de *Adversus Nationes* d'Arnobius.

P = codex olim Romanus, inde a Francisci primi aut
Henrici secundi aetate Parisinus n. 1661.

Urs = Fulvius Ursinus et amici in editione Romana a. 1583.

Pour le fragment pris du *Pro Murena* de Cicéron.

Σ = codex Paris. 14749, olim S. Victoris 91.

A = codex Laur. XLVIII. 10 'A.D. 1415' a Joanne Arretino scriptus (Lag. 10).

Pour les fragments pris du *Brutus* de Cicéron.

L = consensus codicum F. O. G. B.

F = cod. Florentinus (conv. S. Marci) I 1, 14 a. 1422 aut 1423.

O = cod. Ottobonianus 2057 a. 1422.

G = cod. Neapolitanus IV A 44 a. 1422 aut 1423.

B = cod. Ottobonianus 1592 a. 1422.

γ = cod. Laurentianus 50, 19.

π = cod. Laurentianus 50, 31.

Pour les fragments pris du *De Divinatione* de Cicéron.

A = Vossianus 84.

H = Heinsianus 118.

P = Palatinus 1519.

V = Vindobonensis 189.

B = Vossianus 86.

F = Florentinus Marcianus 257.

A¹ = A prima manus.

A² = A recentior manus.

A^p = A primitus.

A^c = A e correctione vel primae vel recentioris manus.

[A¹] = A quid habuerit, obscurum.

℄ = Cratandrina 1528.

℔¹ = Veneta 1471.

℔² = Veneta 1496.

t = Ciceronis opera edd. Orelli-Baiter-Halm, Turici 1862 (div. ed. Christ).

b = Ciceronis opera edd. Baiter-Kaiser, Lipsiae 1863.

m = Ciceronis opera ed. C. F. W. Müller, Lipsiae 1910.

Dav. = Davisius 1730.

Hot. = Cic. div. ed. J. J. Hottinger, Lipsiae 1793.

Lamb.1 = Lambinus 1565.

Man. = Paulus Manutius 1541 ss.

Mar. = Marsus 1508.

Mdv. = Cic. fin. ed. Madvig³ 1876.

Neue. = Neue-Wagener Formenlehre der lateinischen Sprache³.

Pe. = Cic. div. ed. A. St. Pease, University of Illinois 1920-23.

Pl. = Plasberg.

Thor. = Thoresen Nordisk Tidskrift 3 ser. 2. 1894. — Idem ed. div. 1894.

Va. = Vahlen.

Pour les fragments pris du *De Finibus B. et M.* de Cicéron.

- A = Palatinus 1513.
- B = Palatinus 1525.
- E = Erlangensis 847.
- R = Rottendorffianus.
- N = Neapolitanus IV G 43.
- V = Vaticanus 1759.

Pour les fragments pris du *De Legibus* de Cicéron.

- A = cod. Vossianus 84.
- B = cod. Vossianus 86.
- H = cod. Heinsianus 118.

Pour les fragments pris du *Lucullus* de Cicéron.

- A = Vossianus 84.
- V = Vindobonensis 189 (deficit inde a 32, 104).
- N = Nostradamensis Parisinus 17812 adhibitus ubi deficit V.
- B = Vossianus 86.
- A^p = A¹ primitus.
- A^c = A¹ e correctione.
- A^p A^c A² = dubium utrum A^p an A¹, A^c an A², A² an A³.
- A¹ = A¹ lectione incerti sed veri simile.
- Ern. = Ernesti 1776.
- Pl. = Plasberg 1908 vel 1921.
- Goer. = Goerenz 1810.

Pour le fragment pris du *De Natura Deorum* de Cicéron.

- A = Vossianus 84.
- H = Heinsianus 118.
- P = Palatinus 1519.
- V = Vindobonensis 189.
- B = Vossianus 86.

Pour les fragments pris du *De Officiis* de Cicéron.

- Q = Parisinus 6347 saec. VIII/IX mutilus, continens
2, 72 — 3, 11.
- B = Bambergensis MV,1 saec. IX/X.
- H = Herbipolitanus saec. IX/X raro commemoratus
propter affinitatem cum V.
- V = Vossianus Q 71 saec. IX/X.

P = Parisinus 6601 saec. IX/X.	
b = Bernensis 391 saec. X raro commemoratus propter affinitatem cum P.	} Z
L = Harleianus 2716 saec. IX/X.	
c = Bernensis 104 saec. XII/XIII.	} X
p = Palatinus 1531 saec. XIII.	
T = Troyes 552 saec. XIV, liber Petrarcae.	} S aut om- nes aut singuli
F = Ambros. F 42 saec. XII/XIII.	
K = Hadoardi excerpta <i>Vindobonensis</i> 265 saec. XII/XIII, <i>Bruxellensis</i> saec. XII/XIII.	
N = Nicaeanus saec. XII/XIII. alii permulti in apparatu non suo quisque nomine designati.	

Omnium archetypum significavi littera ω.

<i>Ambr(osius)</i>	de Officiis ed. Krabinger Tüb. 1857.
<i>Ar(nim)</i>	Fragm. Stoicorum.
<i>Bae(hrens)</i>	Beitr. zur Syntax Philol. Suppl. XII, 235 sqq.
<i>Bai(ter)</i> ¹ , <i>Bai(ter)</i> ²	ed. Turic. et Tauchn.
<i>Dietrich</i>	Fleckeis. Annal. LXXXIX (1864) p. 529.
<i>Ga(ffiot)</i> ^I	Pour le vrai Latin, Paris 1906.
<i>Ga(ffiot)</i> ^{II}	Subjonctif de subordination, Paris 1906.
<i>Haupt</i>	Ind. lect. Gott. 1857.
<i>Ju(ngblut)</i> ^I	Die Arbeitsweise Ciceros im I Buch über die Pflichten, Progr. Lessing Gymn. Frankf. 1907.
<i>Kr(affert)</i>	Zur Kritik und Erklärung lat. Autoren III, Anrich 1883.
<i>Le(breton)</i>	Études sur langue et gramm. de Cicéron, Paris 1901.
<i>Lörcher (Lr)</i>	Fremdes und Eigenes in Cicero de Fin.
<i>Madv(ig)</i>	Cicero de Finibus, Hauniae 1876.
<i>Müller</i>	editio Lips. 1882.
<i>Mollweide</i>	Textkrit. Beiträge zu Ciceros Off. Wien. Stud. XXVII ff. — Die Entstehung der Cicero Ex- zerpte des Hadoard, <i>ibid.</i> XXXIII p. 74 ff.
<i>Otto</i>	Sprichwörter der Römer, Leipzig 1890.
<i>Pa(rzinger)</i>	Beitr. z. Kenntnis der Entwicklung des Cic. Stils, Landshut 1910.

<i>Pl(asberg)</i>	editio Teubn. facs. I et II.
<i>Popp I</i>	dissert. Erlang. 1883.
<i>Popp II</i>	progr. Erlang. 1886.
<i>Ri(bbeck)</i>	Scaen. poes. fragm.
<i>Sab(badini)</i>	I codici Trivulziani, Milano 1908; eiusdem editio Torini 1911.
<i>Sch(uppe)</i>	de anacoluthis Ciceron. diss. Berol. 1860.
<i>Sj(ögren)</i>	Comment. Tulliana, Leipzig 1910.
<i>U(nger)</i>	Philologus suppl. III p. 1 sqq.
<i>We(idner)</i>	Die Interpolation in Cicero de offic. Magdeb. 1872.

Pour les fragments pris du *De Republica* de Cicéron.

P = cod. Vaticanus lat. 5757¹.

p = corrector codicis.

A B C etc. = scriptura primaria codicis.

a b c etc. = scriptura correctoris.

\overline{A} = A lineola transversa deleta.

\dot{A} = A expuncta.

$\overline{\dot{A}}$ = A lineola transversa deleta et expuncta.

Pour les fragments pris des *Tusculanae Disputationes* de Cicéron.

Memoria X:

G = Guelferbytanus Gud. 294.

K = Cameracensis 842.

R = Parisinus Regius 6332.

V = Vaticanus 3246.

H = Hadoardi excerpta quae leguntur in Vat. Reg. Suec. 1762.

B = Bruxellensis 5351,2.

Gr = Gryphianus.

M = Ambrosianus T. 56 sup.

P = Palatinus 1514.

X = G K R V et (ubi excerpta extant) H.

Altera memoria (Y): recuperatur e correcturis Vaticani (V¹ V^c V²) et e recentioribus codicibus (S).

ω = consensus omnium codicum.

Pour le fragment pris du commentaire *In categorias Aristotelis* d'Elias.

H = Hamiltonianus 382.

K = Marcianus 599.

P = Parisinus 1900.

Pour le fragment pris du *De Fide* d'Epiphane.

J = Jenensis mscr. Bose 1.

Pour les fragments pris de *Noctes Atticae* d'A. Gellius.

N = cod. Magliabecchianus 329 saec. XV.

O = cod. Reginensis 597 saec. X.

Π = cod. Reginensis 1646 saec. XII.

X = cod. Vossianus Lat. F 112 saec. X.

γ = archetypus codicum N O Π X.

B = cod. Bernensis 404 et Ultratraiectinus Aevum vetus.
Scriptores graeci 26 saec. XII.

Q = cod. Parisinus 8664 saec. XIII.

Z = cod. Vossianus Lat. F 7 saec. XIV.

δ = archetypus codicum (B) Q Z.

ω = consensus codicum aut omnium aut reliquorum.

S = codices deteriores, inter quos U = Urbin. 309.

Gr. = Gronovius.

Sk. = Skutsch.

Pour le fragment pris des *Odes* d'Horace.

F = accord de φ ψ.

φ = Parisinus 7974.

ψ = Parisinus 7971.

L = accord de λ l

λ = Parisinus 7972.

l = Leidensis 28.

R = Vaticanus Reginae.

δ = Harleianus 2785.

p = Parisinus 10310.

u = Parisinus 7973.

Pour le fragment pris des *Divinae Institutiones* de Lactance.

B = cod. Bononiensis 701 saec. VI/VII.

H = cod. Palatino-Vaticanus 161 saec. X.

P = cod. Parisinus Puteani 1662 saec. IX.

R = codicis Parisini Regii 1663 pars antiqua saec. IX.

S = codicis Parisini 1664 pars antiqua saec. XII.

Ŵ = cod. Valentianensis 140 saec. X/XI.

Pour le fragment pris de *Michael Apostolius*.

A = cod. Arsenii Parisinus 3058.

R = Rhedigeranus I.

Z = editio Apostolii Pantiniana.

Pour les fragments pris du *De Natura hominis* de Nemesius.

A1 = Illustris Augustanae reipublicae I in folio saec. XV.

A2 = cod. Augustanus saec. XI/XII.

A3 = cod. Augustanus 3.

DI = Cod. Dresdensis bibliothecae Electoralis 1.

Ox = Ed. Oxoniensis e theatro Sheldoniano 1671.

Con. = Versio Latina Joannis Consuis Argento. 1512.

Vall. = Versio Latina Georgii Vallae, Lugduni 1533.

Jo. = Joannis Damasceni tomum primum editionis Lequien.

Pour le fragment pris du *De Aeternitate Mundi* de Philon.

M = Laurentianus X 20.

U = Vaticanus graecus 381.

H = Venetus graecus 40.

P = Petropolitanus XX Aa 1.

Turn. = Turnebus.

v = lectio vulgata.

Pour les fragments pris des *Naturarum Historiae* de Pline.

A = cod. Leidensis Vossianus fol. n. IV.

a = cod. Vindobonensis CCXXXIV.

D = cod. Vaticanus Latinus 3861.

d = cod. Parisinus Latinus 6797.

E = cod. Parisinus Latinus 6795.

e = cod. Parisinus Latinus 6796 A.

F = cod. Leidensis Lipsii n. VII.

Murb. = cod. Murbacensis.

p = cod. Pollinganus Latinus 11301. Monacensis.

R = cod. Florentinus Riccardianus.

l.l. = libri manu scripti A D F R d E a, quotquot quoque loco collati [] sunt.

r = reliqui codices praeter eos, qui ad eandem lectionem adnotati sunt.

v = veteres editores vel lectio vulgata inde a vetustissimis editionibus.

Rhen. = Beati Rhenani in C. Plin. annotationes, Basileae 1526.

S = Silligii editionis vol. I, Hamburgi et Gothae 1851.

Pour les fragments pris des *Vitae* de Plutarque.

N = cod. Matritensis.

U = cod. Vaticanus 138 veteris manus.

U = cod. Vaticanus 138 recentioris manus in Demosthene et Cicerone.

N = *N U* (in Demosthene et Cicerone).

S = Seitenstettensis.

A = Parisinus 1671.

B = Parisinus 1672.

C = Parisinus 1673.

E = Parisinus 1675.

Y = tripartiti generis libri.

Pour le fragment pris des *Reg. et Imper. Apophthegmata* de Plutarque.

J = Ambrosianus 881 s. XIII.

S = Vaticanus 264 s. XIV.

c = Harleianus (Londinus) 5692 s. XV.

d = Laurentianus 56,2 s. XV.

g = Pal. Vat. 170 s. XV.

s = Vaticanus 1012 s. XIV.

v = Vindobonensis 46 s. XV.

w = Vindobonensis 36 s. XV.

x = Vaticanus 1396 s. XV.

y = Vaticanus 1009 s. XIV.

z = Vindobonensis Suppl. 23 s. XV.

Φ = *d v w x z*.

Σ = *J S c s y* Voss. 3 Parisinus 2076.

ω = codices omnes.

O = codices omnes praeter citatos.

Ha. = Hartman, De Plut. scriptore etc. Lugd. Bat. 1916.

Ku. = Ed. Kurtz, Miscellen zu Plut. I, Lpz. 1888. — id.
Bl. f. d. bayr. Gymn. W. 26 (1890) p. 523. — id.

B. phil. W. 10 (1890) p. 1199. — id. N. Jahrbh.
f. kl. Phil. 143 (1891), p. 433.

Pour le fragment pris du *De cohibenda ira* de Plutarque.

A = Parisinus 1671a. 1296.

D = Parisinus 1956 s. XI/XII.

E = Parisinus 1672 paulo post a. 1302.

G = Barb. 182 s. XI et a. 1350.

M = Mosc. 501 s. XII.

O = Ambrosianus 528 s. XIII et XIII/XIV.

S = Vaticanus 264 s. XIV.

Y = Marcianus 249 s. XI/XII.

Z = Marcianus 511 s. XIV.

a = Ambrosianus 689 s. XV.

b = Bruxellensis 18967 s. XV.

α = Ambrosianus 859 brevi ante a. 1296.

β = Vaticanus 1013 s. XIV.

γ = Vaticanus 139 brevi post a. 1296.

v = Urbin. 98 s. XIV.

Δ = D Θ.

Π = codices Planudei α A (E β γ).

Ω = codices omnes.

0 = codices omnes praeter citatos.

Pour le fragment pris du *Commentarius in Horatium* de Pomponius
Porphyrii.

W = Wolfenbutelanus Gudianus Lat. 85.

Pour le fragment pris du commentaire in *Platonis Timaeum* de
Proclus Diadochus.

C = Coislinianus 322 saec. XI/XII.

M = Marcianus 195 saec. XIV exeuntis.

P (olim F) = Parisinus 1840 saec. XVI.

Pour le fragment pris du *Commentarius in metra Terentiana* de Rufin.

A = cod. Parisinus 7496.

B = cod. Parisinus 7501.

R = cod. Vaticanus Bibliothecae Reginae Christinae 733.

Asc. = ed. Ascensiana anno 1516.

Ald. = ed. Aldina 1527.

Ven. = ed. princeps a. 1470.

Pour les fragments pris des *Epistulae Morales* de Sénèque.

- Q = cod. Quirinianus B II,6 saec. IX-X.
- p = cod. Parisinus n. 8540 saec. X ineuntis.
- L = cod. Laurentianus plut. LXXVI 40, saec. X.
- A = cod. Argentoratensis C.VI.5, saec. IX-X.
- B = cod. Bambergensis V.14, saec. IX.
- q = cod. Quirinianus A.IV.4, saec. XIV.
- S = codices reliqui saeculo XI inferiores.

Pour le fragment pris des *Quaestiones Naturales* de Sénèque.

- A = Leidensis XIII s.
- B = Bambergensis XII s.
- V = Vaticanus XII-XIII s.
- Z = Genenensis XII s.

Pour les fragments pris de *Adversus Dogmaticos* de Sextus Empiricus.

- N = Laurianus 85,19 s. XIII.
- L = Laurianus 85,11 s. XV.
- E = Parisinus 1964 s. XV.
- A = Parisinus 1963 s. XVI.
- B = Berol. Phill. 1518 s. XVI.
- V = Venet. Marcianus 262 s. XV.
- R = Regimontanus 16 b 12.
- G = codices omnes.

} = S

Gen. = Petri et Jacobi Chouetorum Genevae 1621.

Fabr. = J. A. Fabricius, Lipsiae 1718.

Bekk. = Immanuelis Bekker, Berol. 1842.

Pour les fragments pris des *Eclogae* de Stobée.

- F = cod. Farnesinus „Eclogarum”.
- P = cod. Parisinus „Eclogarum”.

Pour les fragments pris du *Lexicon* de Suidas.

- A = Parisinorum 2625 et 2626 vetus manus.
- A^{ac} = A ante correctionem.
- A^{ec} = A e correctione (item in ceteris codicibus).
- F = Laurentianus 55,1.
- G = Parisinus 2623.
- I = Angelicanus 75.
- M = Marcianus 448.

S = Vaticanus 1296.

T = Vaticanus 881.

V = Vossianus Fol. 2.

Ath. = Athenaei Dipnosophistae, ed. Kaibel.

Steph. Byz. = Stephanus Byzantius, ed. Westermann.

Pour les fragments pris des *oeuvres* de Symmaque.

V̇ = cod. Vaticanus Palatinus 1576 saec. XI.

M = codicis Montepessulani saec. XIII pars prior.

Π = codex Divionensis a Jureto disertis verbis laudatus.

Pour le fragment pris du *De Anima* de Tertullien.

A = Parisinus 1622 saec. IX sive Agobardinus.

Pour le fragment pris de l'*Oratio* de Themistius.

ed. Med. = ed. Mai, Mediolani 1816.

Pour le fragment pris des *Historiae* de Velleius Paterculus.

A = Amerbachii apographon codicis Murbacensis nunc deperditi, scriptum anno 1516, nunc bibliothecae Academicæ Basileensis A.N. II,8.

P = ed. princeps, impressa anno 1520.

Dans les en-têtes des fragments:

v.L. = F. G. van Lynden, Disputatio historico-critica de Panaetio Rhodio Philosopho Stoico, Leiden 1802.

F = H. N. Fowler, Panaetii et Hecatonis librorum fragmenta, Bonnae 1885.

INDEX DES FRAGMENTS

AMBROSIUS	De Offic. Ministr. I,23-24	Fragm. 44.
ANONYMUS	Isagoge 6	Fragm. 135.
ANTHOLOGIA		
PALATINA	IX,358	Fragm. 128.
SCHOLIA IN ARISTO-		
PHANIS RANAS	1491	Fragm. 134.
ARNOBIUS	Adv. Nation. II,9	Fragm. 67.
ASCLEPIUS	In Metaph. Aristot. 991.b.3.	Fragm. 127; 84=127.
ATHENAEUS	Dipnosoph. V,2; 186A	Fragm. 29.
	XIII,2; 555D-556B	Fragm. 133.
	XIV,35; 634 C-D	Fragm. 93.
CICERO	Pro Murena 31,66	Fragm. 60; 8=60.
	Brutus 26,101	Fragm. 140.
	30,114	Fragm. 146.
	De Orat. I,11,45	Fragm. 155;
		144=155.
	I,17,75	Fragm. 145.
	III,21,78	Fragm. 162.
	De Divinat. I,3,6	Fragm. 71; 6=71;
		159=71.
	I,7,12	Fragm. 72.
	II,42,87-47,97	Fragm. 74; 90=74;
		163=74.
	De Fin. B. et M. I,2,6	Fragm. 52.
	II,8,24	Fragm. 141.
	IV,9,23	Fragm. 113; 10=113;
		46=113;
		138=113;
		142=113.
	IV,28,79	Fragm. 55.
	De Legib. III,5,13-6,14	Fragm. 48; 61=48.
	Lucullus 2,5	Fragm. 23.
	33,107	Fragm. 70.
	44,135	Fragm. 137.
	De Nat. Deor. II,46,118	Fragm. 64.
	De Offic. I,2,7	Fragm. 39.
	I,3,9	Fragm. 99.
	I,4,11-14	Fragm. 98; 80=98.

I,5,15-17	Fragm. 103.
I,6,18-19	Fragm. 104.
I,7,20	Fragm. 105.
I,20,66-67	Fragm. 106.
I,27,93-28,101	Fragm. 107; 87 = 107.
I,29,90	Fragm. 12.
I,30,105	Fragm. 81.
I,31,110-111	Fragm. 97.
I,34,124	Fragm. 121.
I,36,132	Fragm. 88.
I,43,152	Fragm. 36.
II,3,11	Fragm. 79.
II,3,11-12	Fragm. 78.
II,5,16	Fragm. 117.
II,5,18	Fragm. 89.
II,10,35	Fragm. 62.
II,12,41-42	Fragm. 120.
II,14,51	Fragm. 95.
II,17,60	Fragm. 122.
II,21,73	Fragm. 118.
II,22,76	Fragm. 13.
II,24,86	Fragm. 37.
II,25,88	Fragm. 38.
III,2,7-10	Fragm. 35; 147 = 35; 160 = 35.
III,3,12-13	Fragm. 101.
III,4,18	Fragm. 100.
III,7,34	Fragm. 102.
III,15,63	Fragm. 154.
De Republ. I,10,15	Fragm. 77; 9 = 77.
I,21,34	Fragm. 119.
Tuscul. Disp. I,18,42	Fragm. 82.
I,32,79-33,80	Fragm. 83; 56 = 83.
I,33,81	Fragm. 11.
IV,2,4	Fragm. 47; 139 = 47.
V,37,107	Fragm. 32.
Ep. ad Att. IX,12,2	Fragm. 14.
XII,8	Fragm. 33.
XVI,11,4	Fragm. 34.
CLEMENS ALEXANDR. Strom. II,21	Fragm. 96.
DIOGENES LAERTIUS II,64	Fragm. 126.
II,85	Fragm. 123.
II,86-87	Fragm. 49.
III,37	Fragm. 130.
III,109	Fragm. 157.

	V,84	Fragm. 153.
	VII,41	Fragm. 63.
	VII,92	Fragm. 108.
	VII,128	Fragm. 110.
	VII,142	Fragm. 66.
	VII,149	Fragm. 73.
	VII,163	Fragm. 124.
	IX,20	Fragm. 45.
EPITOME DIOGENIS		
LAERTII		Fragm. 54.
ELIAS	In categ. Aristot. Prooem. 233r	Fragm. 129.
EPIPHANIUS	De Fide 9,45	Fragm. 68.
EUSTATHIUS	Comm. ad Hom. Odyss. ψ 220	Fragm. 92.
GELLIUS	Noct. Att. XII,5	Fragm. 111.
	XIII,28 (27)	Fragm. 116; 42=116.
	XVII,21	Fragm. 17.
HORATIUS	Od. I,29	Fragm. 58.
STOICORUM INDEX		
HERCULANENSIS	col. 51	Fragm. 152; 4=152; 156=152.
	col. 53,1-3	Fragm. 30.
	col. 53,3-7	Fragm. 151.
	col. 55	Fragm. 3a.
	col. 56	Fragm. 4b.
	col. 60	Fragm. 31.
	col. 61	Fragm. 57.
	col. 63	Fragm. 26a.
	col. 68	Fragm. 28a.
	col. 69	Fragm. 149.
	col. 71	Fragm. 161.
	col. 73	Fragm. 26.
	col. 77	Fragm. 164.
INSCRIPTIONES	I.G. II,2,953	Fragm. 28.
	S.I.G. II,725a	Fragm. 4a.
LACTANTIUS	Divin. Instit. VI,5,4	Fragm. 43.
LYDUS	De Mens. IV,115	Fragm. 136.
MICHAEL APOSTOLIUS	Praef. 2	Fragm. 40.
NEMESIUS	De Nat. Hominis 15	Fragm. 86.
	26	Fragm. 86a.
PHILO	De Aetern. Mundi 76	Fragm. 65.
PLINIUS	Nat. Hist. Praef. 22	Fragm. 41.
	I	Fragm. 51.
PLUTARCHUS	Aristid. 1,6; 319 A-B	Fragm. 131.
	27,3-4; 335 C-D	Fragm. 132; 50=132.
	Cimon 4,10; 481 B-C	Fragm. 125.

	Demosth. 13,5-6; 852 A-B	Fragm. 94.
	Reg. et Imp. Apopht. 13-14; 200 E-201 A	Fragm. 24.
	De cohib. Ira 16; 463 D	Fragm. 115.
	Max. cum princ. 1; 777 A	Fragm. 25.
	Praec. Ger. Reipubl. 18; 814 C-D	Fragm. 16.
	In Hesiod. 65	Fragm. 27.
POMPONIIUS POR-		
PHYRIUS	Comm. in Horat. Odae I,29,13	Fragm. 18; 143=18.
PROCLUS DIADOCHUS	In Plat. Timaeum 50 B	Fragm. 76; 59=76.
RUFINUS	Comm. in Metra Terent.	Fragm. 165.
SENECA	Ep. Mor. ad Lucil. IV,4,4 (33)	Fragm. 53.
	XIX,7,5 (116)	Fragm. 114.
	Nat. Quaest. VII,30,2	Fragm. 75.
SEXTUS EMPIRICUS	Adv. Dogm. I,253-257	Fragm. 91.
	V,73	Fragm. 112.
STOBAEUS	Eclog. I,20	Fragm. 69.
	II,7	Fragm. 109.
STRABO	Geograph. XIV,1,48; C 650	Fragm. 150.
	XIV,2,13; C 655	Fragm. 3.
	XIV,5,16; C 676	Fragm. 5.
SUIDAS	Lexicon A 2734	Fragm. 2.
	A 3407	Fragm. 148.
	π 184	Fragm. 1.
	π 1888	Fragm. 7.
	π 1941	Fragm. 21.
	π 2107	Fragm. 158.
SYMMACHUS	Laud. in Gratianum Aug. 7	Fragm. 19.
	Epist. I,20 (15)	Fragm. 20.
TERTULLIANUS	De Anima 14	Fragm. 85.
THEMISTIUS	Oratio 34,8	Fragm. 22.
VELLEIUS PATER-		
CULUS	Histor. I,13,3	Fragm. 15.

INDEX ANALYTIQUE

- allégorie 92-93.
âme 96-129.
 facultés de l' - 121-125.
 fonctions de l' - 114; 119-129.
 force d' - 179-190.
 grandeur d' - 178-179.
 mortalité de l' - 118-119.
 origine de l' - 116-118.
 parties de l' - 97-101; 119-129.
 rationalité de l' - 108-116.
 tranquillité d' - 201.
 - de l'univers 75.
anima inflammata 103.
anthropocentrisme 143-144; 193.
anthropomorphisme 77; 85.
appétits 105-114; 121; 168-172;
 183-190; 199-201.
astrologie 77-85; 150.
astronomie 82.
béatitude 139-142; 154-166.
bienfaisance 178.
bonheur 139-142; 154-166.
catégories 123.
communauté 203-211.
 origine de la - 208-210.
conflagration 40; 65-68.
connaissance, objectivité de la - 132.
contingence 76.
cosmogonie 65-67.
cosmos 63-94.
 évolution du - 70-72.
 indéfectibilité du - 69-72.
critériologie 132-135.
croissance 97-102.
cynisme 48.
decorum 160-163.
dialectique 136-137.
diatribe 57.
divination 78-87; 150.
divinité 88-90.
dualisme 97-101.
éclectisme 42-53.
éléments 65; 70-71; 74-75; 95.
 feu élémentaire 66-67.
embryon 98; 116.
engendrer, pouvoir d' - 97-102; 117;
 126.
enseignement 250.
espace vide 72-73.
espèce 76.
état 204-208.
évolution du cosmos 70-72.
facultés de l'âme 121-125.
feu élémentaire 66-67.
 - primitif 65-72; 74-75; 88-89;
 122.
 suprématie du - 74.
fonctions de l'âme 114; 119-129.
force d'âme 179-190.
géographie 215.
gouvernement 210-211.
grandeur d'âme 178-179.
hellénisme 44-47.
histoire 215.
honestum 158-166.
humanitas 219-222.
image sensible 113.
indéfectibilité du cosmos 69-72.
individualisme 45-47; 200; 203; 221.
justice 169; 176-178.
liberté 85-86.
mortalité de l'âme 118-119.
Moyen Portique 55.
nutrition 97-102.
objectivité de la connaiss. 132.
organes 99; 124.
origine de l'âme 116-118.
 - de la communauté 208-210.

- panthéisme 88-90
- parties de l'âme 97-101, 119-129
- passions 106-107, 111, 121, 179, 182-190
- perception sensible 109-110, 112-113, 124, 132
- périodes mondiales 66-67, 75-76
- philologie 214-215
- politique 204-208
- polythéisme 91-93
- principe actif 65, 75, 88, 95
- providence 76, 82-83, 86
- raison 105-116
- rationalisme 135
- rationalité de l'âme 108-116
- religion 92-93
- rigorisme 53-54
- sage 147-148, 168, 195-199
- semence 118
- sens, image sensible 113
 - perception sensible 109-110, 112-113, 124, 132
- sociale, tendance-175-178, 181, 206
- suprématie du feu 74
- sympathie 39, 83-85, 150
- tranquillité d'âme 201
- transcendance 86, 89, 194
- utile 155, 164-166
- vérité 133-135
- vertu 166-190
 - cardinales 172
 - pratique 173-174
 - théorique 173-174

RÉPERTOIRE DES TERMES GRECS

- ἀγαθόν 158; 164.
 ἀδιάφορον 147-158.
 αἰρετόν 151.
 αἴσθησις 98; 110-115; 124; 127-128.
 αἰσθητήριον 113; 124.
 αἰσθητόν 113.
 ἀμάρτημα 196-197.
 ἀναλγησία 182.
 ἀναπνευστικόν 128.
 ἀνδρεία 157; 168; 178-190.
 ἀπάθεια 182-190.
 ἀποπροηγμένα 148-149; 179; 184.
 ἀρετή 166-190.
 ἀρχή 65.
 αὔξητικόν 97-102.
 αὐτάρκεια 154; 224.
 ἀφορμή 140; 153; 170.
 βούλησις 184.
 διακόσμησις 67.
 διανοητικόν 110.
 διάνοια 110; 113.
 δικαιοσύνη 169; 176-178.
 δύναμις 109; 112-114; 119-126.
 εἰμαρμένη 147; 193-194.
 ἐκλογή 145; 152.
 ἐκπύρωσις 40; 65-68.
 ἐλευθεριότης 178.
 ἔννοιαι 112.
 ἔνστημα 134.
 ἔξις 96.
 ἔπαρσις 184; 188.
 ἐπιθυμία 183-184.
 εὐδαιμονία 139-142; 154-166.
 εὐθυμία 201-202.
 εὐλογον 149-150.
 εὐπάθεια 184-185.
 ζῶα 100-101; 110.
 ἡγεμονικόν 98-99; 109-110; 113-114; 121-127.
 ἡδονή 188-189.
 θρεπτικόν 97-102.
 ἰσοπολιτεία 20; 237.
 καθῆκον 148-149; 195-198.
 - μέσον 196.
 - τελεῖον 197.
 καλόν 158-166; 220.
 κατάληψις 133-135.
 φαντασία καταληπτική 133.
 κατόρθωμα 195-197.
 κένον 72-73.
 κίνησις καθ' ὁρμήν 125-129; 267-268.
 κινητικόν 127-128.
 ληπτόν 151.
 λογικός 110; 114-115.
 ψυχὴ λογικὴ 101; 104-115.
 λογισμός 110.
 λογιστικόν 105; 110.
 λόγος 91; 105-115; 121; 133; 149; 191-192.
 - σπερματικός 91.
 μεγαλοψυχία 180.
 μέρος 97-101; 119-129.
 μεταβητικόν 128.
 ὁμολογία τῇ φύσει 140-141; 143-159.
 ὀργή 184.
 ὄρεξις 184.
 ὁρμή 105-114; 121; 183-190; 199-201.
 κίνησις καθ' ὁρμήν 125-129; 267-268.
 πάθος 106-107; 111; 121; 179; 182-190.
 ἀπάθεια 182-190.
 εὐπάθεια 184-185.

- συμπαθεια 39; 83-85; 150.
 παίδεια 220-222.
 παλιγγενεσία 66.
 πάσχον 65; 86; 89.
 πιθανότης 145.
 πλεονασμός 107; 111; 182-190.
 πνεῦμα 103; 120; 124-125.
 ποιότης 122-123.
 ποιοῦν 65; 88-89.
 πρέπον 160-163; 190; 220.
 προηγμένα 148-149; 151; 184.
 προλήψεις 112.
 πῦρ τεχνικόν 65-72; 74-75; 88-89; 122.
 σοφός 147-148; 168; 195-199.
 σπερματικόν 97-102; 117; 126; 186.
 στοιχεῖα 65; 70-71; 74-75; 95.
 συγκατάθεσις 109-110; 112-114; 121.
 συμπαθεια 39; 83-85; 150.
 συμφέρον 155; 164-166.
 σωφροσύνη 162-163; 169; 180-181; 190-191.
 τέλος 139-142; 144-158; 164-166.
 ὑπομονή 179.
 φαντασία 109-110; 112-114; 121; 133-135.
 - καταληπτική 133.
 φαῦλος 164-165; 195-199.
 φρόνησις 173-176; 213.
 φύσις 96-102; 116-117; 143-144; 186.
 τὰ κατὰ φύσιν 145-159; 165-166; 189-190.
 ὁμολογία τῇ φύσει 140-141; 143-159.
 φύτα 100-101.
 φωνητικόν 98; 125-127.
 χαρά 188-189.
 ψυχή 96-129.
 - ἄλογος 101; 104-115.
 - λογική 101; 104-115.

INDEX DES NOMS PROPRES

- Aelius Tubero 34-35; 218; 285.
 Antioche d'Ascalon 243; 253; 270;
 280; 290; 293-294; 316.
 Antipater de Tarse 7; 9; 19; 24; 34;
 50-52; 55; 145-146; 152-153; 238.
 Antipater de Tyr 11; 333.
 Antisthène 36; 214.
 Apollodore 223.
 Apollonius de Nysa 223.
 Apollonius de Rhodes 261.
 Archédème 61; 145-146; 152-153;
 188-189.
 Archelaüs 36; 214.
 Aristarque 9; 136.
 Aristide 215.
 Aristippe 36; 214.
 Aristobule 45.
 Ariston 36-37; 214.
 Aristophane 9.
 Aristote 41; 203.
 Aristotélisme 121; 123; 171.
 Asclepius 214.
 Attale II Pilad. 7; 16.
 Boethus 5.
 Boethus de Sidon 73; 103; 256-257.
 Caepio Q. 17.
 Carnéade 19; 24; 50-52; 66; 77-78;
 87; 97; 103; 115-116; 118-119;
 135; 145; 152; 199; 258; 273; 313.
 Caton 218; 313.
 Chrysippe 26; 61; 98; 109; 112-114;
 118; 132-133; 136; 140; 144-145;
 149; 151; 152; 164; 190; 198;
 204-205.
 Cimon 214.
 Claudius Asellus 17.
 Cléanthe 26; 118; 144; 148; 152.
 Clitomaque 50-51; 270.
 Cornelius Scipio P. 17.
 Cornelius Scipio Aem. 4; 10-17; 54;
 218-222; 259; 312-313; 327-329.
 Cotta L. 17.
 Crassus L. 23.
 Cratès 7-8; 136; 213.
 Critolaus 77-78.
 Dardanus 223.
 Demetrius 223.
 Démocrite 95; 202; 297-298.
 Dicéarque 41.
 Diodote 11.
 Diogène de Séleucie 4; 8-9; 12; 50-51;
 54-55; 145-146; 152-153; 238;
 310-311.
 Epigrate 21.
 Eschine 36; 214.
 Euclide 36; 214.
 Eudème 61.
 Fannius C. 218.
 Furius L. 11.
 Gracchus C. 25.
 Hécaton 223-225.
 Héraclite 65-67.
 Junius D. 17.
 Lacyde 24.
 Lélius Sapiens C. 11-12; 218.
 Lélius Salassus C. 17.
 Lucilius C. 218.
 Lysiade 4; 20-22.
 Metellus Calvus L. 14; 22.
 Mnésarque 23; 223; 225-226.
 Mnésiphile 21.
 Mucius Scaevola Q. 23; 218; 259-262;
 311-313.
 Mummius Achaicus L. 14; 21-22.
 Mummius Sp. 14; 21-22.
 Nicagore 5-6; 325.
 Péripatéticiens 123; 171; 213-214;
 295.

- Phédon 36; 214.
Philon d'Alexandrie 45.
Platon 36; 41; 60; 101; 105; 118;
124; 163; 203; 214; 303-309.
Platon de Rhodes 223.
Polémon 9; 326.
Polybe 4; 12; 218; 313; 327-328.
Posidonius 25; 26; 61; 154; 222; 226;
243; 253; 264; 268.
Ptolémée VI 21.
Ptolémée VIII 15; 21; 23.
Rutilius Rufus P. 18; 218.
Scylax de Halicarn. 223; 259.
Socrate 36; 48; 214-215.
Stratoclès 223.
Syrianus 214.
Théophraste 41.
Vigellius M. 218.
Xénocrate 41.
Xenophon 36; 214.
Zénon 26; 61; 109; 118; 140; 144;
148-149; 152; 167; 173; 204-206.

STELLINGEN

I

Het verdient de voorkeur, de filosofie van Panaetius van Rhodus niet te beschouwen als een eclectisch systeem, maar als een stoisch systeem met eclectische tendenzen.

II

Panaetius' kosmologie vertoont een meer statisch karakter dan de oud-stoische leerstellingen op dit terrein.

III

Dat Panaetius de astrologie verwierp, doch slechts twijfelde aan de waarde van de divinatio, vindt wellicht een verklaring in het feit, dat de astrologische verschijnselen door de sterrewichelaars werden voorgesteld als de *oorzaken* van bepaalde feiten, terwijl de overige mantische verschijnselen slechts werden beschouwd als voorafgaande of begeleidende *teekenen* van zekere gebeurtenissen.

IV

Afwijkend van de algemeene traditie in de Stoa hebben ook sommige oudere Stoici in den mensch een onderscheid aanvaard tusschen φύσις en ψυχή

V

De door meerdere auteurs verdedigde meening, dat Panaetius in den mensch zoowel een ψυχή αλογος als een ψυχή λογική zou hebben aanvaard, wordt niet voldoende gemotiveerd.

M. VAN STRAATEN

VI

Het lijkt waarschijnlijk, dat in de stoische psychologie de termen μέρος en δύναμις verstaan moeten worden in den zin van „functie”.

VII

Panaetius' τέλος-leer beteekent een versterking van het objectieve en een daaraan evenredige verzwakking van het subjectieve element in de door alle Stoici geëischte ὁμολογία τῇ φύσει.

VIII

Het lijkt waarschijnlijk, dat de hoofdstukken 8–10 uit het eerste boek van Cicero's De Natura Deorum zonder onmiddellijke bron werden samengesteld.

IX

Het geschrift, dat Cicero tot bron diende bij de bewerking van De Nat. Deor. I, 21, 57–44, 124 bevatte niet een directe weerlegging van of critiek op de uiteenzetting, die door hem gebezigd werd bij de samenstelling van het betoog van C. Velleius (ibid. 8, 18–20, 56).

X

Bij het onderzoek naar de bronnen van Cicero's geschriften, zooals dit met name van Duitsche zijde werd ingesteld, is aan Cicero als auteur vaak onrecht gedaan.

XI

Waarschijnlijk werden er meer geschriften van S. Augustinus in het Grieksch vertaald dan door A. Gudeman (Geschichte der altchristlichen Literatur vom 2–6 Jhrh. pag. 75–76) wordt aangenomen.

XII

Van de door Q. Mucius Scaevola gepropageerde godsdiensttheorie (Augustinus, De Civ. Dei IV, 27 en VI, 5) vinden we reeds elementen bij Plato.

XIII

Oedipus' schuld vindt niet haar verklaring in een „Verfallensein an das Gesetz des handelnden Daseins" (H. Weinstock, Sophokles, Leipzig-Berlin 1931, pag. 175), maar in de schending van de objectieve morele orde.

XIV

Tot goed begrip van de Tiresias-scène in de tragische zelfontmaskering van koning Oedipus in de gelijknamige tragedie van Sophocles is de tegenstelling tusschen de verzen 314 en 341 zeer lichtgevend.

XV

De religieuze opvattingen van Iocaste in Sophocles' drama Koning Oedipus worden door H. Weinstock (Sophokles, pag. 178-182) niet juist geïnterpreteerd.

